PEDRO LAIN ENTRALGO

LA CURACION POR LA PALABRA

EN LA ANTIGÜEDAD CLASICA

LA CURACION POR LA PALABRA

EN LA ANTIGÜEDAD CLASICA

DEL MISMO AUTOR

Medicina e Historia (Madrid, 1941).
Estudios de historia de la medicina y antropología médica (Madrid, 1943).
Sobre la cultura española (Madrid, 1943).
Menéndez Pelayo (Madrid, 1944).
Las generaciones en la Historia (Madrid, 1945).
La generación del 98 (Madrid, 1945).
Clásicos de la Medicina: Bichat (Madrid, 1946), *Claudio Bernard* (Madrid, 1947), *Harvey* (Madrid, 1948), *Laennec* (Madrid, 1946).
La antropología en la obra de fray Luis de Granada (Madrid, 1946).
Vestigios. Ensayos de crítica y amistad (Madrid, 1948).
La historia clínica (Madrid, 1950).
Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática (Madrid, 1950). Traducida al inglés (London, 1955) y al alemán (Salzburg, 1956).
Palabras menores (Barcelona, 1952).
Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea (Barcelona, 1954).
Mysterium doloris (Madrid, 1955). Traducción inglesa en el libro «Faith, Reason and Modern Psychiatry» (New York, 1955).
España como problema (Madrid, 1956).
La aventura de leer (Madrid 1956).
La espera y la esperanza (Madrid, 1957).
Mis páginas preferidas (Madrid, 1958).
La empresa de ser hombre (Madrid, 1958).

PEDRO LAIN ENTRALGO

LA CURACION POR LA PALABRA

EN LA ANTIGÜEDAD CLASICA

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

(c) Copyright by
Revista de Occidente, S. A.
Madrid * 1958

Depósito Legal: M. 10.788-1958.
Artes Gráficas Clavileño, S. A.-Pantoja, 6.-Tel. 34 04 31-Madrid.

PROLOGO

En el canto XII de la Eneida *puede leerse una curiosa adjetivación del arte médico. Eneas, gravemente herido, ha de recibir auxilio técnico. En ello se emplea con ahinco Iapix, varón que para prolongar los días de su padre, y frente a otros posibles dones de su protector Apolo,*

> *scire potestatem herbarum, usumque medendi*
> *maluit, et mutas agitare inglorius artes,*

«prefirió conocer las virtudes de las hierbas, y los usos del curar, y ejercitar sin gloria las artes mudas» (Aen., *XII, 396-97). Fiel a esta virgiliana caracterización de su preferencia, Iapix, sin palabras, con sólo sus manos y sus hierbas, intenta en vano la curación de Eneas, hasta que Venus se mueve a prestarle ayuda invisible y decisiva.*

La medicina es llamada muta ars, *«arte muda». ¿Qué sentido posee este adjetivo en la mente de Virgilio, como epíteto de la medicina? ¿Sirve sólo para subrayar el contraste entre la habilidad que Iapix prefirió y las más sonoras que con ella le ha-*

bía ofrecido Apolo: la cítara y el augurio? ¿O alude el poeta, a la vez, a la resolución con que la medicina técnica de Grecia y de Roma había proscrito el empleo de ensalmos y encantamientos musicales? No es posible saberlo. Pero acaso esta expresión poética de la Eneida *no sea ajena al sentir que cuatro siglos más tarde se hará patente en la* Mulomedicina *de Vegecio: «los animales y los hombres no han de ser tratados con palabras vanas, sino con el seguro arte de curar»* [1], *o al explícito parecer de Sorano que Celio Aureliano transcribe: «jáctanse necia y vanamente quienes creen que la fuerza de la enfermedad puede ser expelida con melodías y cantos»* [2].

A diferencia de la medicina supersticiosa y popular, la medicina técnica o científica debe ser muta ars, *arte sin palabras. La oposición entre este modo de considerar la acción terapéutica y el modo hoy vigente, al que con vínculo tan esencial e indisoluble pertenece la psicoterapia verbal, no puede ser más notoria. El médico antiguo no supo o no quiso emplear la palabra como recurso curativo: tal parece ser la conclusión que se impone.*

Pero, ¿fué así toda *la medicina de la Antigüedad clásica? Y en la medida en que así fuera esa medicina, ¿pudo ser de otro modo? Mirada la literatura antigua desde la situación intelectual en que debe hallarse el historiador médico del si-*

[1] *Animalia et homines non inanibus verbis, sed certa medendi arte curentur.* Ed. de Ernst Lommatzsch, Leipzig, 1903, pág. 199, 3-4.

[2] *Sed Sorani iudicio videntur hi mentis vanitate iactari, qui modulis et cantilena passionis robur excludi posse crediderunt.* Caelius Aurelianus, *De morbis acutis et chronicis*, ed. J. Cr. Amman, Amstelodami, 1709, pág. 555.

glo XX, y en el puro orden de la acción terapéutica, ¿contiene indicios de un verbum *no tan* inane *como el que Sorano y Vegecio tan resueltamente vituperaban? Las páginas subsiguientes quieren ser, a la vez, una respuesta a estas interrogaciones y una contribución histórica a la doctrina, todavía tan precaria, de la psicoterapia verbal.*

Pedro Laín Entralgo

Madrid, septiembre de 1958

Capítulo I

LA PALABRA TERAPEUTICA EN EL EPOS HOMERICO

En la interpretación del epos homérico —y aun en la de toda la literatura helénica— hállase expuesto el historiador a dos riesgos contrarios; a uno llamaremos «idealización», al otro «primitivización».

Desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, la *Ilíada* y la *Odisea* han sido siempre paradigma y punto de partida. Los ojos nostálgicos de historiadores, escritores y filólogos han visto en ellas no sólo un modelo para la creación literaria, mas también el germen de casi todo lo que en el orden humano ha venido después: lo bueno, según el parecer de la mayoría; lo malo, o al menos parte de lo malo, según el juicio de algunos, presididos por el numen ilustre de Platón. Los poemas homéricos han constituído durante veinticinco siglos el ejemplar más calificado y eminente de la obra «clásica». Con genialidad personal o sin ella, todos los hombres de Occidente hemos sido ante Homero lo que esos

graeculi que tan cuidadosamente estudiaba hace poco Félix Buffière [1]. Homero, padre o abuelo del Occidente.

Nunca ha llegado a perder su vigencia tal estimación del epos homérico. Dentro de ella se mueven, acaso sin pensarlo, quienes a veces se han planteado el problema de lo que en la *Ilíada* y la *Odisea* no hay, frente a la habitual consideración de lo que en ellas hay [2]. Pero es el caso que desde el siglo XIX, y a favor de la mentalidad histórica y genetista que entonces surge y se instaura, el historiador y el filólogo comienzan a ver en esos dos eximios poemas, no lo que de ellos haya sido «origen», sino lo que en ellos es «resultado». Sin dejar nunca de ser, claro está, creaciones «clásicas», la *Ilíada* y la *Odisea* empezaron a mostrarse como documentos «arcaicos». No fué otro el sentido profundo de la famosa «cuestión homérica» ; y todavía se hizo más clara esa novedad cuando llegó a entreverse la significación histórica del epos griego mediante los recursos y las conquistas de la etnología, a la reciente manera de Nilsson, Dodds, Onians y Moulinier [3]. Para escánda-

[1] F. Buffière: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (París, 1956).

[2] Tal es el caso de los autores que, mentalmente instalados en la concepción cristiana de la religiosidad, han atribuído a esos poemas una irreligiosidad casi total. «Nunca hubo un poema menos religioso que la *Ilíada*», escribe P. Mazon *(Introduction à l'Iliade*, París, 1948, pág. 294); la llamada «religión homérica» fué «realmente todo menos religión», había dicho antes G. Murray *(Rise of Greek Epic*, 4.ª ed., pág. 265: cit. por E. R. Dodds en *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951).

[3] M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion I* (München, 1941); E. R. Dodds: *op. cit.*; R. B. Onians: *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1954); L. Moulinier:

lo del entusiasmo idealizador de los viejos helenistas, el venerando contenido de los hexámetros de Homero es analizado ahora desde los modos «primitivos» o «salvajes» de pensar y de actuar. No se mira ese contenido tanto desde lo que sea posterior a él como desde lo que a él haya sido anterior. Con otras palabras: en cuanto hombre actual, el helenista ha visto al «clásico» como «primitivo» y —a la vez— ha convertido al «primitivo» en «clásico». Después de todo, ya los clásicos mismos lo habían dicho: *humani nihil a me alienum puto.*

Tras la sistemática «idealización» de la obra homérica, acaso hoy apunte el riesgo de su excesiva «primitivización». La consideración etnológica de la *Ilíada* y la *Odisea*, tan fecunda, sugestiva y renovadora, no puede perder de vista lo que luego ha sido la cultura griega; y si uno y otro poema son equiparables a las leyendas de los bosquimanos y los yakutos, también son, histórica y humanamente, bastante más que todas ellas. Tanto como un documento arcaico, ambos poemas constituyen —conviene no olvidarlo— el sillar primero de la cultura occidental.

Bien es verdad que esta advertencia apenas puede ser hecha en lo que atañe al reducido campo en que yo debo moverme: la historia del saber médico. Los médicos que han estudiado a Homero han sido víctimas, por lo general, del primero de los dos riesgos apuntados; víctimas a la vez ingenuas y entusiastas. Movidos por el fervor de su helenofilia, han solido idealizar la figura del

Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (París, 1952).

gran poeta jónico, hasta convertirle, como de Hipócrates dijo Galeno, en «inventor de todos los bienes». He aquí, a título de ejemplo, la limpieza de la sala donde Ulises ha dado muerte bárbara y sañuda a los pretendientes de Penélope *(Od.*, XXII, 481-494). Cuando ya han sido apartados los cadáveres y lavadas las manchas de sangre, Ulises fumiga con humo de azufre ardiente *(théeion)* la sala del homicidio, las restantes habitaciones del palacio y el patio. ¿Cuál es la significación de este acto? Para O. Körner la cosa no ofrece dudas: se trata de una medida de carácter higiénico. Así lo demostraría el hecho de que Ulises llame al azufre *kakōn ákos*, «remedio de los males»; esos «males» tienen que ser forzosamente enfermedades, afirma Körner, porque la misma *Odisea* llama en otro lugar a los médicos *iētēres kakōn* (XVII, 384) [4]. Lo mismo opina A. Botto. Para «desinfectar» su casa, Ulises —escribe el médico italiano— «usa un procedimiento de la más acabada higiene», la fumigación con azufre. Y añade: «Este sistema de desinfección con azufre, ya usado en tiempo de Homero, se mantiene igual a través de los siglos, puesto que todavía hoy se practica en casos semejantes [5]. Pero el saberlo en vigor en aquel tiempo causa no poco asombro, como es objeto de pasmo la previsión de todas estas operaciones, regida por la más escrupulosa regla higiénica» [6]. Según todo esto, Homero resultaría ser un

[4] *Die aerztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee* (München, 1929), pág. 61.

[5] Un inciso: ¿cuándo y dónde ha podido ver Botto que se azufre la habitación donde ha sido cometido un homicidio?

[6] *Omero médico* (Viterbo, 1930), pág. 161.

avisado precursor de Guyton de Morveau y Pettenkofer.

Bien se advierte que Körner y Botto idealizan médicamente la figura del gran vate jónico. El primero, tan apasionado lector de la *Ilíada* y la *Odisea*, olvida que la expresión *kakón eidos* no indica «aspecto morboso», sino «fealdad» *(Il.*, X, 316), y que *kakḗ gynḗ* significa «mujer malvada», no «mujer enferma» *(Od.*, XI, 383). Y tanto él como Botto —y como tantos otros, porque no están solos esos dos exegetas —no quieren recordar que la fumigación con humo de azufre *(peritheíōsis)* fué en Grecia durante muchos siglos rito purificatorio o catártico, expediente religioso contra la impureza moral, y no medida «higiénica», en el sentido actual de esta palabra [7].

En estas reflexiones acerca de la visión homérica de la enfermedad humana y su tratamiento aspiro a evitar ambos escollos. Por supuesto, subrayaré cuanto sea necesario el carácter arcaico del epos, pero sin desconocer el valor perennemente humano y ejemplar que tantas de sus páginas poseen. ¿Qué lector occidental de alma sensible no sentirá, hoy como hace siglos, una delicada conmoción estética y moral reviviendo en su intimidad la despedida de Héctor y Andrómaca? ¿Y qué hombre de ciencia no experimentará una entrañable y sutilísima sacudida intelectual leyendo en la *Odisea* la reducción de la *phýsis* de la *mōly*, esa

[7] Basta para convencerse de ello la lectura de un elocuente texto de Platón en el *Cratilo* (405 b). No comprendo cómo Moulinier, en el excelente libro antes citado (pág. 28), pone en duda el carácter catártico de ese azuframiento del palacio de Ulises. ¿Pudo acaso tener otro sentido aquella cremación de azufre?

enigmática planta así llamada por los dioses, a un preciso, nítido y comprobable conjunto de propiedades visuales? Lo cual no debe ser óbice para reconocer sin paliativos la condición arcaica y nada «racional» de la actitud homérica frente al estado de ánimo que el epos llama *atē*, el cegador arrebato pasional del alma humana, y ante tantas otras realidades cósmicas o psicológicas.

Fiel a esta inexcusable y prometedora *vía media* —que aristotélicamente trataré de convertir en *via virtutis*— estudiaré sucesivamente la idea homérica de la enfermedad y del tratamiento médico y el papel que la palabra desempeña dentro de éste.

I.—Un examen detenido de los textos del epos en que aparece la enfermedad humana permite distinguir en él hasta cuatro modos distintos de concebirla e interpretarla: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco.

Compréndese fácilmente que sean lesiones traumáticas las afecciones morbosas con más frecuencia mencionadas en la *Ilíada* y la *Odisea*, sobre todo en aquélla, y con más frecuencia comentadas por los historiadores, desde el inicial estudio de Malgaigne [8]. No menos de 172 son consignadas

[8] *Études sur l'anatomie et la physiologie de Homère* (París, 1842). Los más importantes trabajos acerca de la medicina homérica —aparte los de Körner y Botto antes mencionados— son los siguientes: J. R. Friedrich: *Die Realien in der Iliade und Odyssee* (Erlangen, 1851); Ch. Daremberg: *La médecine dans Homère* (París, 1865); E. Buchholz: *Die homerischen Realien II*, Erste Abtheil. (Leipzig, 1881); H. F. Frölich: *Die Militärmedizin Homers* (Stuttgart, 1879); O. Schmiedeberg: *Ueber die Pharmaka in der Ilias und Odyssee* (Strassburg, 1918); B. Coglievina: *Die homerische Medizin* (Graz, 1922).

No me ha parecido pertinente exponer aquí, ni siquiera en esbozo, la famosa e inacabable «cuestión homérica». Quien desee orientarse bibliográficamente acerca de su estado actual,

y descritas en el conjunto de los dos poemas, según el minucioso cómputo de Frölich y Botto. Pero ahora no importa tanto la acción vulnerante de lanzas, espadas, flechas y piedras en torno a Ilión o en el palacio de Itaca, cuanto la actitud intelectual de Homero frente a ella. Todas estas afecciones morbosas tienen a los ojos del aedo un rasgo común: todas son consecuencia inmediata de una violencia material, visible por los ojos del espectador y racionalmente comprensible para su inteligencia. Recordemos la aventura de los Cíclopes. Ulises, que astutamente ha dicho llamarse «Nadie», acaba de cegar el ojo de Polifemo. Este grita en la noche, y los Cíclopes le preguntan desde lejos si alguien le mata con engaño o con violencia. Contesta Polifemo: «Nadie me mata con engaño, y no con violencia.» A lo cual responden los Cíclopes: «Pues si nadie te violenta, estando solo, no es posible evitar la dolencia que te envía el gran Zeus; pero ruega a tu padre Poseidón, señor de los mares» *(Od.*, IX, 406-412). El primer término del dilema de los Cíclopes —o enfermedad por violencia externa *(bía, biēphi)*, o enfermedad *(nousos)* enviada por Zeus— abarca, como es obvio, todos los accidentes morbosos cuya causa puede ser claramente vista y entendida por un ojo humano o ciclópeo; es decir, las lesiones traumáti-

lea *Die Homerforschung in der Gegenwart* (Wien, 1952), de A. Lesky, y la *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern, 1957-58) del mismo autor. Para mi personal investigación he considerado al conjunto del epos homérico como expresión de la mentalidad más arcaica del pueblo griego; lo cual, según los filólogos actualmente más calificados (véase como ejemplo el juicio de W. Jaeger en su *Paideia)*, es cosa del todo válida.

cas de cualquier índole [9]. Retengamos esta precisa dicotomía nosológica y etiológica de Homero.

Distínguense netamente de las afecciones traumáticas —y aún se oponen a ellas— las enfermedades, tantas veces mortales, enviadas por los dioses a los hombres. Con la descripción de una de tales dolencias comienza la *Ilíada:* la peste que Apolo lanza sobre los aqueos para castigar el rapto de la hija de Crises por Agamenón (I, 8 ss.). La condición punitiva de la enfermedad es ahora por completo indudable. También parece clara esa visión del accidente morboso en el caso de la muerte de los doce hijos de Níobe. Níobe osó compararse con la diosa Leto —incurrió, por tanto, en pecado de *hýbris* o desmesura— y fué castigada a sufrir en sus hijos la cólera de Apolo y Artemis, vástagos de Leto: las flechas de Apolo hirieron de muerte a los seis varones, las de Artemis a las seis hembras *(Il.*, XXIV, 605-606). No son atribuídas en cambio a castigo divino, aun habiendo sido enviadas por los dioses, la dolencia que en opinión de los Cíclopes sufre Polifemo (recuérdese el texto antes citado) y las enfermedades que causan la muerte a Laodamia, hija de Belerofonte *(Il.*, VI, 205), a la madre de Andrómaca *(Il.*, VI, 428), a

[9] El segundo término de ese dilema —enfermedad *(nousos)* enviada por Zeus—, se referiría, según Dodds *(op. cit.*, página 67), a una enfermedad mental. El razonamiento de los Cíclopes que oyen lamentarse a Polifemo sería: si nadie hiere a Polifemo, Polifemo está loco, y la locura es enfermedad enviada por Zeus. No me convence la interpretación. Los Cíclopes piensan así: si nadie hiere a Polifemo, Polifemo sufre una enfermedad dolorosa de causa súbita e invisible y, por lo tanto, divina. No sólo la locura fué para Homero —véase lo que sobre el tema digo en el siguiente párrafo— enfermedad enviada por los dioses.

Rexénor *(Od.*, VII, 64) y a los habitantes de la isla Siria, donde nadie conoce el hambre y los hombres mueren en edad avanzada *(Od.*, XV, 402-410); y tampoco parece probable que la melancolía del hazañoso Belerofonte, motivada por el odio pertinaz de los dioses, según el texto homérico, castigase delito alguno contra la divinidad *(Il.*, VI, 199-200). El estremecedor problema humano del dolor no merecido apunta en estas enfermedades que las flechas de Apolo y de Artemis infligen a los mortales [10].

En otros casos parece atribuirse a la enfermedad una causa natural, externa y no traumática: así acaece en el modo de enfermar que más arriba he llamado «ambiental». A él alude Ulises, cuando llega desnudo a la ribera de los feacios y teme morir víctima del frío de la noche *(Od.*, V, 453 ss.), y él es también el que quiere evitar Héctor, cuando rechaza, pensando en la posible acción nociva del vino, la bebida que le ofrece su madre *(Il.*, VI, 264-265), y el que pueden engendrar las «drogas mortíferas» *(thymophthóra phármaka)* que Telémaco había de buscar en Efira *(Od.*, II, 329). Menos claro es el carácter morboso, febril, del «exce-

[10] En otro lugar *(Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, Madrid, 1940) he tratado de interpretar histórica y psicológicamente la concepción de la enfermedad como un castigo del hombre por los dioses. Tal concepción aparece con evidencia en las sociedades integrantes del nivel cultural que los etnólogos de la *Kulturhistorische Schule* llaman «cultura primitiva superior» y subsiste luego, adoptando modos distintos, en las culturas arcaicas semíticas e indoeuropeas: un modo más «personalista» en aquellas, otro más «naturalista» en éstas. Todos saben que la desgracia del justo —o si se quiere, el castigo no merecido— será luego uno de los temas cardinales de la tragedia ática.

sivo calor» *(polloˋn pyretón)* que produce la estrella Orión, según un discutido verso de la *Ilíada* [11].

Queda por mencionar la atribución de un origen demoníaco al enfermar humano, muy clara en un texto de la *Odisea*. Cabalgando sobre una tabla, Ulises, náufrago, vaga por el ponto a merced de las olas. Cuando al cabo de tres días ve tierra, ésta aparece ante sus ojos «tan grata como a los hijos la salud de un padre postrado por la enfermedad *(noúsō)* y presa de graves dolores, consumiéndose a causa de la persecución de un demonio hostil *(daímōn)*, si los dioses le libran del mal *(kakótēs)*» *(Od.*, V, 394-398) [12].

[11] Dice así el poema: «... tan resplandeciente como el astro que al fin del estío —la Opora— se distingue por sus vivos rayos entre muchas estrellas durante la noche oscura y recibe el nombre de perro de Orión, el cual con ser brillantísimo constituye una señal funesta, porque trae excesivo calor a los míseros mortales» *(Il.*, XXII, 25-31). La expresión «excesivo calor» ¿alude a la fiebre? Así lo pensó Brendel, ya en 1700, y así lo piensan Finsler, Coglievina y Körner. «La aparición de Sirio en la Opora (agosto y septiembre) —escribe este último— coincide con el brote de la malaria... Daremberg se burla de la explicación de Brendel, pero ésta me parece certera, porque yo no veo en las palabras *polloˋn pyretón* el fuerte calor de la estación, sino los muchos accesos febriles que caracterizan a la malaria» *(op. cit.*, pág. 64). La hipótesis es aceptable, sin duda, aunque diste de ser concluyente. Una explicación semejante propuso ya el retor estoico Heráclito *(Alegorías homéricas*, VIII, 13) acerca de la peste del Canto I de la *Ilíada*.

[12] «Homero aplica el término *daímōn* —escribe Nilsson— a los dioses antropomorfos de fuerte individualidad, pero más a menudo la individualidad viene concedida por la manifestación misma del destino que ella impone... El hecho de que el resorte de la actividad humana esté oculto en las profundidades de su alma, no permite al hombre citar un dios individual determinado a modo de causa. El hombre tiene a menudo la impresión de ser impulsado por una potencia oscura que se opone a sus intenciones y le conduce a un resultado final que él no ha preparado ni deseado. Esa potencia no podría ser uno de los dioses individuales, sino una potencia divina oscura, in-

Desde el punto de vista de su origen, la enfermedad puede ser traumática, divina, ambiental o demoníaca; y punitiva o incomprensible cuando es directamente divina su procedencia. Pero sea una u otra la etiología, ¿qué es la enfermedad? ¿En qué consiste el aflictivo estado de la realidad humana que designamos con ese nombre? Y en el caso del epos homérico ¿cuál es, a los ojos de su autor, la consistencia real del modo de vivir a que la palabra *nousos* se refiere? En un trabajo que puede pasar por clásico, F. E. Clements ha ordenado las diversas interpretaciones de la enfermedad entre los llamados «pueblos primitivos» [13]. En esquema, esas interpretaciones son tres: la enfermedad es concebida como una pérdida o evasión del alma del paciente, como la penetración mágica de un objeto en su cuerpo o como la posesión del hombre por espíritus malignos. No es difícil encontrar indicios de la primera y la tercera en los versos de Homero. En la ribera de los feacios, el desnudo Ulises dice así: acaso la cruel helada y el rocío de la noche «me venzan, a causa de mi debilidad, y exhale el aliento vital *(kekaphēóta thymón)*» *(Od.*, V, 468). La posible enfermedad letal *a frigore* es interpretada como exhalación o pérdida del *thymós;* y aunque este término, como han demostrado J. Böhme [14] y B. Snell [15], no sea

determinada, un *daímōn*» *(Les croyances religieuses de la Grèce antique*, París, 1955, pág. 72). Véase también P. Chantraine, «Le divin et les dieux chez Homère», en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon* (Vandoeuvres-Genève, 1954).

[13] *Primitive Concepts of Disease* (University of California, 1932).

[14] *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos* (Leipzig u. Berlín, 1929).

[15] *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg, 1955). Los pro-

en el epos equivalente al de *psykhé*, es evidente que en la anterior expresión homérica late aquella visión primitiva del enfermar humano como una evasión del alma [16]. Y no es menos perceptible esa idea en la precisa descripción de los desmayos que sufren Sarpedón, cuando cae herido *(Il.*, V, 696-698), y Andrómaca ante el cadáver de Héctor *(Il.*, XXII, 466-476): ambos relatos atribuyen a una evasión de la *psykhé* la causa inmediata del accidente morboso.

La concepción de la enfermedad como posesión demoníaca se expresa sin rodeos en el fragmento de la *Odisea* antes transcrito: en él, la penetración de un *daímōn* hostil consume morbosa y aflictivamente el cuerpo de la víctima. ¿Podrá decirse lo mismo de la segunda de las interpretaciones mencionadas: la enfermedad como penetración mágica de un objeto en el cuerpo del paciente?

Aparentemente, nada hay en el epos homérico que recuerde esa tosca y primitiva visión del estado morboso. No nos parece admisible que la mente de Homero se mueva en niveles psicológicos tan primarios, tan alejados de la excelsitud en que Renan pensaba cuando habló del «milagro griego». Pero leamos atentamente la famosa descripción de la peste en el canto I de la *Ilíada*. Apo-

blemas filológicos y psicológicos que plantea el uso de la palabra *psykhé* en el epos homérico son ampliamente discutidos en el libro de Frenkian que más adelante menciono. Véase también el capítulo «El origen en la doctrina de la divinidad del alma», en el libro de W. Jaeger *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. cast. México, 1952).

[16] *Psykhé* es el alma, en cuanto la realidad así llamada sostiene al hombre con vida, le «anima»; *thymós* es, en cambio, lo que causa los movimientos. Véase en el libro de Snell antes mencionado (cap. «Die Auffassung des Menschen bei

lo desciende del Olimpo y desde lejos, como corresponde al epíteto con que suele nombrársele, comienza a disparar sus flechas contra los aqueos: «Disparó primero contra las acémilas y los ágiles perros; mas luego dirigió sobre los hombres sus agudas saetas» (I, 50-52). Una peste mortífera *(loimós)* devasta así el campamento de los sitiadores de Troya, hasta que Aquiles hace investigar la causa de la plaga. Dejemos ahora todo lo relativo a la propuesta de Aquiles y a las medidas «terapéuticas» que de ella surgen; pongamos nuestra atención sólo en lo que hoy llamaríamos «patogénesis» de esa peste devastadora. Dentro de la concreta y visible realidad de los individuos que la padecen, ¿en qué consiste? ¿Qué son esas flechas que dispara Apolo? ¿Son los rayos del Sol, como supusieron el estoico Heráclito y otros escoliastas de la Antigüedad, o representan la bilis, como llegó a pensar Metrodoro de Lampsaco? [17] Mejor será abandonar las explicaciones alegóricas y atenerse al sentido inmediato del texto homérico. Las flechas de Apolo representan la llegada del agente morboso al cuerpo del enfermo: un objeto físico, aunque invisible, cuya presencia en quien lo recibe se manifiesta bajo forma de impureza o contaminación material *(lýma)*; impureza susceptible de lustración catártica mediante el agua del

Homer») la argumentación pertinente. No parece oportuno exponerla aquí en su pormenor.

[17] La identificación de Apolo con el Sol fué uno de los tópicos de la Antigüedad; de él parte la interpretación del retor Heráclito. Metrodoro, en cambio, según un fragmento de Filodemo, afirmaba que «Deméter es el hígado, Dioniso el bazo y Apolo la bilis». Véase el libro de F. Buffière antes mencionado, págs. 127-132 y 195-200.

mar (I, 314). La enfermedad enviada por Apolo a los aqueos consiste, de manera inmediata, en un objeto impurificador, en una realidad material «divinamente» sobreañadida al cuerpo del paciente; en suma, en una «mancha» física [18]. No es posible negar el parentesco entre esta concepción del estado morboso y la idea de la intrusión mágica de un objeto extraño y nocivo [19]. Sin mengua de su luminosa genialidad, Homero fué un hombre de su pueblo y de su tiempo, no un ilustrado «precursor» de la ciencia moderna [20].

[18] En el caso de la peste de la *Ilíada*, la enfermedad es, en efecto, una «mancha». En el libro antes citado he puesto de relieve el carácter ambivalente, moral y físico, de esta «mancha» morbosa y punitiva, así como el predominio del momento «físico» de esa ambivalencia en la interpretación de los pueblos indoeuropeos y la preponderancia del momento «moral» en la ideología médica de los pueblos semíticos.

[19] Ese parentesco entre la concepción homérica de la peste y el pensamiento médico de los pueblos primitivos queda espectacularmente demostrado por el siguiente relato de Vedder, relativo a los *bergdama* del Africa suroccidental: «*Gamab* es considerado como el dios que hace morir a los hombres y los lleva al poblado del más allá. Para ello necesita flechas y arco. Quien siente en sí una grave enfermedad interna, dice sin esperanza: *Gamab* ha disparado sobre mí» (*Die Bergdama*, 1923, pág. 103). Pero esta notable semejanza entre el proceder de Apolo y el de *Gamab* no demuestra sólo la realidad de un parentesco entre la mentalidad homérica y la de los *bergdama*; manifiesta también la enorme distancia que entre ambas existe. La creencia de los griegos arcaicos se expresa en una espléndida obra de arte vigorosamente abierta al futuro: el canto I de la *Ilíada*; la creencia de los *bergdama*, tan tosca y rudimentariamente expresada, queda invariable como un fósil en la tradición oral de ese pueblo negro hasta que un etnólogo la recoge y publica.

[20] Lo cual no excluye que la ciencia de Occidente tenga su «origen» en Homero, padre de la cultura griega. Homero —diría Zubiri— hizo posible la ciencia occidental, pero no la prefiguró, como ha solido pensar la ardorosa ingenuidad de muchos de sus intérpretes.

II.—La actitud homérica frente al tratamiento de las enfermedades se halla, como es lógico, en estrecha relación con esa multiforme concepción del enfermar. Pero antes de estudiar el aspecto terapéutico de la medicina del epos tal vez sea conveniente preguntarnos por la visión de la naturaleza subyacente a tal «nosología» —acéptese el empleo de un vocablo tan poco arcaico, tan posterior a la mentalidad de que la *Ilíada* y la *Odisea* son testimonio— y a tal «terapéutica». El pensamiento médico y la idea de la naturaleza se hallan siempre muy directa e inmediatamente relacionados entre sí, y la obra de Homero no constituye una excepción a tan constante regla.

¿Qué fué la Naturaleza en la mente del griego homérico? Una indagación meramente atenida al nombre helénico de la realidad natural —*phýsis*— no puede darnos respuesta concluyente. La palabra *phýsis*, en efecto, es empleada en el epos sólo una vez (*Od.*, X, 303), con significación muy elocuente, es verdad, pero no menos restringida. Con más frecuencia aparecen en sus versos el verbo de que ese nombre procede —*phýein*, «crecer», «brotar», «nacer»— [21] y el adjetivo *physízoos*, en el sentido de «fértil» o «fecundo»: la tierra, en el caso más notorio (*Il.*, III, 243, y XII, 63; *Od.*, XI, 301). Para Homero, Naturaleza, *phýsis*, es, según esto, el conjunto de todo lo que nace y crece, la realidad de lo que brota y se configura por obra de un impulso generador.

Ahora bien, las cosas que nacen y crecen, aque-

[21] El verbo *phýō* puede leerse en *Il.*, IV, 483, VI, 149, XIV, 288, XXI, 352; *Od.*, V, 238, 241 y 477, VII, 114 y 128, IX, 109 y 141, X, 398, etc.

llas a cuya actividad puede y debe aplicarse el verbo *phýein*, existen conforme a uno de estos dos posibles destinos: la inmortalidad, bajo forma de vida perenne y siempre fecunda, y la caducidad y la muerte. Lo cual permite deslindar en el conjunto de lo real, tal como lo ve y concibe Homero, dos zonas distintas, bien que constante y estrechamente relacionadas entre sí: el mundo de los dioses, los cuales nacen y no mueren, y el de los seres que luego llamarán «sublunares», sujetos al imperativo de corromperse y fenecer: las nubes y las rocas, las aguas del mar, las plantas, los animales, el hombre. Dejemos por un momento a los dioses en las puras regiones del Olimpo, y tratemos de entender cómo concibe Homero la cambiante realidad de las cosas que nacen y mueren.

No me propongo ahora —quede esto claro— estudiar la relación genética que pueda existir entre la visión homérica de la realidad del cosmos y las tesis de la futura *physiología* de los pensadores presocráticos, desde Tales de Mileto hasta Anaxágoras y Demócrito: si el *Okeanós* de Homero, «origen de todo», según el epos *(Il.*, XIV, 246), ha inspirado o no la doctrina de Tales, para el cual es el agua el *arkhḗ* o «principio» de la *phýsis;* si el Zeus de la *Ilíada* es o no es el «aire» de Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, y otras cuestiones semejantes a éstas [22]. Tampoco intento presentar descriptivamente la idea del Universo

[22] La idea que de esa relación genética tuvieron los antiguos griegos puede verse en el libro de Buffière ya mencionado; la que hoy proponen los filólogos, en el de Onians, también citado ya, y en el de A. M. Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque* (París, 1984).

implícita en la *Ilíada* y la *Odisea* [23]. De modo más modesto e inmediato, aspiro a recoger y ordenar las notas que mejor parezcan definir la visión de la Naturaleza en los poemas homéricos.

El mar y las nubes, los ríos y las plantas, los animales y el hombre, son muchas veces descritos en las páginas del epos. Pues bien: a la vista de todas esas descripciones, ¿cabe señalar la común peculiaridad de las diversas realidades a que se refieren? Creo que sí. Tal peculiaridad genérica se halla integrada, a mi juicio, por las cuatro notas subsiguientes:

1.ª *La «mutabilidad».*—Las realidades naturales son por sí mismas cambiantes. Observarlas y describirlas así es, pues, cosa muy obvia: el viento, el mar y los animales se mueven en todo relato que se ocupe de ellos, sea arcaico o moderno. Pero sobre los movimientos que nosotros percibimos diariamente en los seres naturales, el autor del epos añade con frecuencia otros, a los cuales el hombre actual llamaría «extraordinarios» o «preternaturales», si quisiese contentarse con denominaciones no muy comprometedoras: el Xanto, un río, sale de su madre y persigue a Aquiles, hasta que Hefesto dirige contra él una gran llama *(Il.*, XXI, 331-384); el caballo de Aquiles, también llamado Xanto, habla al héroe y le profetiza su muerte

[23] Léese una exposición clara y sucinta de la visión homérica del cosmos en E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère* (París, 1954). Especialmente fino y sugestivo es, también a este respecto, el trabajo de W. Kranz «Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums», en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.—hist. Kl., Neue Folge, I, Bd. 2, 1938, p. 121 y ss. El libro de Frenkian nombrado en la nota anterior contiene también abundantes indicaciones acerca del tema.

(Il., XIX, 400-420); Circe, mediante drogas mágicas, convierte a los hombres en cerdos *(Od.*, X, 229-243); Poseidón hiende con su tridente la roca en que Ayax se había sentado *(Od.*, IV, 499-509), y así tantos otros.

2.ª *La «divinidad» de las propiedades y los movimientos de los seres naturales.*—Lo que antes he dicho parece indicar que el epos homérico distingue en el mundo visible dos órdenes de movimientos: los naturales o espontáneos y los producidos por la acción directa de los dioses. Esto es verdad, ciertamente, pero no es toda la verdad. Bruno Snell ha hecho notar la «naturalidad» de las intervenciones divinas en la *Ilíada* y la *Odisea*, así las que atañen a la conducta de los hombres —por ejemplo, la de Palas Atenea en la disputa entre Aquiles y Agamenón *(Il.*, I, 195-218)— como las tocantes a realidades no humanas. Snell ilustra bien este carácter de la mentalidad homérica —más generalmente: helénica— mostrando el contraste entre la actitud de los griegos y la actitud de los israelitas frente al augurio: «Para los griegos hubiera sido sorprendente el modo cómo Gedeón trata con su dios en el Libro de los Jueces (VI, 36-40)... El favor de Dios se revela en tal caso quebrantando el orden natural de las cosas; para Dios nada es imposible. También en las leyendas griegas acaece que sus héroes pidan una señal visible de la asistencia divina, pero tales señales son un rayo, el vuelo de un pájaro, un estornudo —cosas todas de las cuales no puede admitirse, según las leyes de la probabilidad, que se presenten en el momento deseado, pero que, como podría decirse siempre, es posible que ocurran en virtud de un azar

afortunado, *agathē týkhē*... Para la mente de un griego clásico, los dioses mismos están sometidos al orden del cosmos, y en Homero siempre intervienen del modo más natural. Incluso cuando Hera obliga a Helios a hundirse rápidamente en el Océano, el suceso sigue siendo «natural», puesto que Helios, concebido como un auriga, puede hacer alguna vez que sus caballos avancen con mayor rapidez» [24]. Esta fina observación de Snell parece confirmada *a sensu contrario* por el empleo del adjetivo «divino» *(theios)* para expresar la virtualidad eminente de algunas realidades naturales, la sal («divina sal», se la llama en *Il.*, XI, 214) o el vino («divinal bebida», *Od.*, II, 341). Los dioses actúan sobre el mundo visible «naturalmente» y algunas cosas del mundo visible son «divinas»; y «divinos» son también, naturalmente divinos, si se admite la expresión, los fenómenos más triviales y cotidianos de la Naturaleza, la aurora *(Ēōs)* o el viento *(Aíolos)*. Una conclusión se impone: en el mundo homérico no hay solución de continuidad entre los movimientos del cosmos que parecen espontáneos y los que la voluntad de los dioses directamente suscita; o, más concisamente, entre lo «natural» y lo «divino». La frase «todo está lleno de dioses», atribuída a Tales por Aristóteles *(de anima*, I, 5, 411 a 7), tiene sin duda un origen bastante más arcaico que la obra del pensador de Mileto.

3.ª *La «caducidad»*.—Los seres del mundo visible son caducos. En la roca como en el hombre, el movimiento natural tiene a su término la muerte,

24 «Der Glaube an die olympischen Götter», *op. cit.*, página 49.

la extinción. En el seno de la vigorosa luminosidad del mundo homérico late, invencible, la melancolía. Es imposible no recordar aquí las famosas palabras de Glauco a Diomedes: «Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera: de igual suerte, una generación humana nace y otra perece» *(Il.*, 145-149).

4.ª *La incipiente «regularidad».*—El movimiento de las realidades naturales no es caprichoso, aunque sea divino: hay en él una regularidad a la vez profunda y patente, si se le observa con calma y precisión. No es ciertamente escasa la precisión con que los ojos de Homero —ciego en su senectud, según la leyenda— supieron contemplar el mundo visible. Basta ir recogiendo los epítetos que en el epos expresan la apariencia del mar, como hizo Finsler, o leer la minuciosa descripción de las heridas que sufren Fereclo *(Il.*, V, 59-69) y Eneas *(Il.*, V, 297-311), o seguir el relato de la caída de Antínoo, cuando le hiere mortalmente la flecha de Ulises *(Od.*, XXII, 8-21), para advertir con pasmo la agudeza y la exactitud de la mirada del poeta, jamás igualadas en ninguna de las restantes narraciones épicas de la humanidad. No en vano nos dice con elogio que los aqueos son *helikōpes*, hombres de ojos agudos y vivaces *(Il.*, I, 389). Quien con tanta minucia sabe contemplar la realidad sensible, necesariamente tiene que observar en ella la existencia de hondas regularidades, y no sólo en cuanto al curso de los astros y al ritmo de la vegetación, mas también en lo tocante a la intervención del hombre sobre los procesos natura-

les que le son accesibles y a las propiedades operativas de los seres que sobre la tierra nacen y mueren. La técnica quirúrgica de la *Ilíada* se halla implícitamente regida por el siguiente principio: «Si en la realidad viviente del cuerpo humano herido se hace tal cosa, de ello resultará tal otra»; lo cual no es sino la expresión de una regularidad de la Naturaleza, en orden a los movimientos reactivos del cuerpo humano. Pero donde resulta más claro y decisivo este descubrimiento de la relación esencial entre la apariencia y la propiedad —primer fundamento de la futura visión «científica» de la naturaleza— es en los versos con que Homero describe la hierba que ha de librar a Ulises del encantamiento de Circe: «Cuando así hubo hablado —dice Ulises—, Hermes me dió el remedio, arrancando de la tierra una planta cuya naturaleza *(phýsis)* me enseñó. Tenía negra la raíz, y era blanca como la leche su flor; llámanla *mōly* los dioses, y es muy difícil de arrancar para un mortal» *(Od.*, X, 302-307). No es preciso subrayar la significación y la importancia de este texto, el único del epos en que aparece la palabra *phýsis*. El poeta designa con ella una realidad caracterizada por tres notas: nace y crece, y de ahí que pueda ser nombrada con un vocablo derivado del verbo *phýein;* posee una figura constante, susceptible de descripción precisa; lleva en su seno una propiedad operativa, la de impedir la acción de las drogas mágicas de Circe. Llámase *phýsis*, en suma, a la regularidad con que una apariencia visible —un *eidos*— manifiesta la existencia latente de una propiedad [25]. La *physiología* de los pen-

[25] El término *eidos*, en el sentido de figura o apariencia

sadores jónicos —y, por lo tanto, la filosofía griega y la ciencia natural de Occidente— tienen su primer germen en esas sencillas palabras homéricas. No veamos en Homero el primer hombre de ciencia de Occidente, como otros han visto en él, ingenuamente, el primer higienista o el primer cirujano militar; veamos en él, en cambio, al hombre en que por vez primera se expresa la mentalidad que hizo posible la ciencia europea. Con ello nuestro elogio no resulta menor y es mucho más certero.

II.—La realidad sensible muéstrase a los ojos de Homero mudable, divinamente movida, caduca y regular. Tal es, pues, el marco y el fundamento de lo que podríamos llamar el «pensamiento terapéutico» del epos. Para llegar a éste, examinemos previamente las diversas prácticas en que se manifiesta.

La mayor parte de ellas pertenecen a los tres capítulos que el ulterior pensamiento griego distinguirá en el arte de curar: el quirúrgico, el farmacéutico o medicamentoso y el dietético [26]. No debo transcribir y comentar una vez más los textos homéricos en que se alude a maniobras qui-

de una cosa, aparece varias veces en el epos homérico (*Il.*, II, 58, y III, 39; *Od.*, XVII, 454, etc.). *Il.*, II, 58, pone en conexión el aspecto *(eidos)*, la magnitud *(mégethos)* y el vigoroso crecimiento *(phýē)* de una figura humana vista en sueños, a la cual se parece Néstor. *Eidos* y *mégethos* manifiestan la *phýsis*, la índole o «naturaleza» de aquello que nace y crece.

[26] La antigüedad de esta tripartición del arte médico —escolio del Venet. B a *Il.*, XI. 515; Platón, *Rep.*, III, 405 d-407 d— ha sido oportunamente subrayada por W. Artelt en *Studien zur Geschichte der Medizin*, Leipzig, 1937, págs. 41-42. La opinión contraria de Platón en el pasaje mencionado no excluye el empleo de recursos dietéticos con fines curati-

rúrgicas, drogas curativas o prescripciones dietéticas; tanto menos, cuanto que la consideración de todos esos recursos contra la enfermedad es en cierto modo ajena a mi actual designio, el estudio de la palabra terapéutica. Me conformaré remitiendo al lector a las publicaciones antes señaladas. Debo indagar con atención, en cambio, lo relativo a otras dos prácticas terapéuticas mucho menos estudiadas por los autores: la catarsis y el ensalmo.

La descripción de prácticas catárticas —o cuando menos la alusión a ellas— es frecuente en la *Ilíada* y la *Odisea:* véase la monografía de Moulinier que en páginas anteriores menciono. Pero ¿hay entre esas prácticas alguna cuya intención sea la purificación de un hombre de la enfermedad que padece y, por consiguiente, la curación de ésta? Tal es el urgente problema que plantea la conducta de los aqueos ante la peste, en el canto I de la *Ilíada.* Recordémosla. Movido por la gravedad de la epidemia, Aquiles convoca al pueblo dánao, y habla así: «Consultemos con algún adivino, sea sacerdote o intérprete de sueños —porque también los sueños vienen de Zeus—, y que él nos diga por qué se ha irritado tanto Febo Apolo, y si su enojo es por incumplimiento de un voto o de alguna hecatombe. Acaso recibiendo humo fragante de corderos y cabras escogidas quiera librarnos de la peste.» A lo cual responde el augur Calcante Testórida: «El que hiere de lejos... no nos librará a los dánaos de la odiosa peste mientras la doncella de los alegres ojos no sea devuelta a su padre y

vos en el epos: véase lo que luego se dice acerca de la curación de Macaón por Néstor.

llevemos a Crisa una sagrada hecatombe.» Disputan con tal motivo Aquiles y Agamenón, median Palas Atenea y Néstor, accede al fin el Atrida, y Ulises parte hacia Crisa llevando consigo la doncella y las víctimas del sacrificio propiciatorio. Más aún hizo el Atrida: «ordenó que los hombres se purificaran *(apolymaínesthai)*, y ellos hicieron la lustración, echando al mar las impurezas *(lýmata)*, y sacrificaron a la orilla del solitario piélago, en honor de Apolo, hecatombes perfectas de toros y cabras». Crises, por su parte, recibe la embajada de Ulises y pide a Apolo que ponga fin a su cólera: «¡Aleja ya de los dánaos la abominable peste!», dice al fin de su imprecación. A ello conspiran también la hecatombe y los himnos que Ulises y los suyos ofrecen al dios: «Durante todo el día los aqueos aplacaron al dios con el canto, entonando un hermoso peán a Apolo, el que hiere de lejos, que les oía con el corazón complacido». Y así acaba la peste que asolaba el campamento dánao.

Frente a la peste que les diezma, los aqueos siguen una conducta terapéutica —prefiramos este nombre al de «tratamiento», de aire mucho más moderno— en la cual cabe distinguir tres momentos: la resuelta terminación del estado de injusticia cuyo castigo había determinado la enfermedad, la satisfacción del dios enojado, en este caso Apolo, y la lustración purificadora. Agamenón devuelve a Criseida a su padre, Apolo recibe tributo de hecatombes y plegarias, las mesnadas aqueas se purifican bañándose en el mar.

Limitémonos ahora al examen de esta última práctica. El baño que el Atrida prescribe a los su-

yos ¿es una verdadera *kátharsis* religiosa y moral, un rito de purificación? Körner lo niega resueltamente: «La purificación de los pueblos y el lanzamiento de la inmundicia al mar —escribe—, fué tan sólo una medida higiénica, porque si hubiese sido un acto ordenado a la conciliación con el dios, no podría comprenderse por qué se purificaron las gentes afectadas por la peste, y no el príncipe culpable que con su conducta había traído la epidemia» [27]. Una objeción semejante —aun cuando no motivada por este problema del baño lustral— corrió entre los comentaristas de la Antigüedad. Zoilo, sobre todo, subrayó la inconsecuencia de Apolo, que hubiera debido castigar a Agamenón, y no a la anónima muchedumbre de los soldados, muchos de los cuales es seguro que habían deseado la devolución de Criseida. Más aún: el dios causa mortandad hasta entre las acémilas y los perros, pobres seres que nada tenían que ver con el rapto de la hija de Crises [28]. Todavía es más radical Stengel: según él, Homero no habría conocido una *kátharsis* de carácter mágico [29]. Instalados en su «ilustrada» veneración de los poemas homéricos, ni Körner, ni Stengel pueden admitir que su autor rinda pleitesía a una mentalidad tan arcaica e irracional como la que los ritos catárticos atestiguan.

[27] O. Körner: *Wesen und Wert der homerischen Heilkunde* (Wiesbaden, 1904), pág. 12.

[28] Heráclito: *Alegorías homéricas*, XIV, 22. Un escolio del Venetus A a *Il.*, I, 50 trata de resolver la dificultad diciendo que el dios comienza por herir a los animales a título de advertencia: no quiere exterminar a los griegos, sino tan sólo darles una lección.

[29] P. Stengel: «Opferblut und Opfergerste», en *Hermes*, XLI (1906), págs. 230-246.

Más que «purificación» ritual, el baño de los aqueos habría sido mera «limpieza».

Entre los filólogos y los historiadores de las religiones —Wächter, Nilsson, Dodds— ha prevalecido, sin embargo, la atribución de un carácter rigurosamente catártico al baño de los sitiadores de Troya [30]. «Parece del todo claro que las purificaciones descritas en *Il.*, I, 314, y en *Od.*, XXII, 480 y siguientes, sean de índole catártica, conforme al sentido mágico de la palabra, en un caso para eliminación de los *lýmata*, en el otro por la descripción del azufre como *kakòn ákos*», dice, por ejemplo, Dodds. La objección moral de Zoilo y Körner no puede ser tenida en cuenta. Apolo castiga a Agamenón no con la peste, sino con la amenaza de una frustración catastrófica de su empresa; y le castiga, por añadidura, en quienes se hallan en estrecha relación tribal con su persona. Como Glotz demostró, la liberación del individuo de los vínculos familiares y tribales es un suceso relativamente tardío en la historia de la cultura griega [31]. El pecado de Agamenón era, para una mente arcaica, un pecado del pueblo de Agamenón, y a todo ese pueblo había de llegar, de un modo u otro, el castigo divino [32].

30 Th. Wächter: «Reinheitsvorschriften im griechischen Kult», en *Religionsgeschichtlichen Vorarbeiten und Versuche*, IX, 1910; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 82 y *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig, 1906), pág. 99; E. R. Dodds: *op. cit.*, págs. 35 y 54.

31 G. Glotz: *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce* (París, 1904).

32 Todavía Platón hablará de «las enfermedades y pruebas más horribles que a consecuencia de antiguas ofensas, y sin que se sepa de dónde vienen, afligen a algunas estirpes» (*Fedro* 244 d). Idéntico sentir en *Il.*, IV, 160 ss., Hesiodo, *Trabajos y*

Pero los autores suelen desconocer el decisivo carácter «terapéutico» de ese baño lustral. Escribe, por ejemplo, Moulinier: «Cuando Agamenón acaba de ordenar la devolución de Criseida a su padre, manda a sus tropas limpiarse *(apolymaínesthai)*. Ello es un preludio de la hecatombe que se va a ofrecer a Apolo. Antes de orar hay que lavarse» [33]. La observación es inobjetable: como en tantos otros lugares del epos, la lustración o *kátharsis* debe preceder a la plegaria y al sacrificio; para tratar con los dioses hay que estar «puro», y la limpieza no es otra cosa que la señal externa de la pureza. Pero esto, en nuestro caso, no es toda la verdad, porque se olvida que cuando Agamenón ordena el baño lustral, la peste no ha cesado todavía en el campamento aqueo. Calcante ha dicho que Apolo «no nos librará a los dánaos de la odiosa peste mientras no haya sido restituída a su padre, sin permiso ni rescate, la joven de ojos vivos, y llevemos a Crisa una sagrada hecatombe. Cuando así le hayamos aplacado, renacerá nuestra esperanza» *(Il.*, I, 97-100). Ahora bien, ocurre que la lustración de los aqueos precede a la restitución efectiva de Criseida y a la doble hecatombe con que se da satisfacción al dios, la que va a ofrecer Agamenón con el grueso de sus ejércitos y la que sacrificarán los veinte hombres que al mando de Ulises llevan a la joven hacia Crisa.

Días, 333, Solón frg. 1 Diehl, 30-32, etc. Cuando se despierte el sentimiento de la personalidad individual, su choque con esta creencia engendrará una típica situación trágica: quien se siente inocente, se ve castigado. Véase el capítulo siguiente.

[33] *Op. cit.*, pág. 26. Lo mismo Nilsson: «Después de la peste, los aqueos purifican el campamento y arrojan los *lýmata* al mar antes de sacrificar.» *(op. cit.*, pág. 82).

Más aún: estos hombres, que el Atrida tuvo que escoger entre los todavía sanos *(Il.*, I, 309), se purifican antes de su hecatombe mediante la plegaria y el esparcimiento ritual de la harina de cebada *(Il.*, I, 458), no por lustración en el agua del mar. La ceremonia lustral parece quedar reservada a los impuros por los *lýmata* de la enfermedad. Con otras palabras: el baño de los aqueos en el canto I de la *Ilíada* es catártico en doble sentido: dispone ritualmente para el sacrificio a los hombres que van a ofrecerlo, y lo hace limpiándoles o purificándoles de la impureza o contaminación física *(lýma)* en que cobra realidad sensible y morbígena el castigo infligido por Apolo. El tratamiento de la peste es de índole catártica, y la catarsis tiene, en tal caso, una intención a la vez ritual y terapéutica. Los apestados de la *Ilíada* «tratan» su enfermedad —acéptese tal expresión— lavando su cuerpo y aplacando a los dioses con plegarias y sacrificios [34].

También posee indudable carácter mágico la utilización terapéutica del ensalmo o conjuro *(epōdḗ)*. Una sola vez viene mencionada en el epos homérico. Cazando con los hijos de Autólico, Ulises es herido en la pierna por un jabalí. Se reúnen en torno a él sus compañeros de caza, le vendan hábilmente la herida *(dēsan)* y restañan con un ensalmo *(epaoidḗ)* el flujo de sangre negruzca *(Od.*, XIX, 457). Suele distinguirse en este tratamiento una parte puramente médica, el hábil ven-

34 En otro lugar *(Introducción histórica al estudio de la Patología psicosomática)* he puesto de relieve la significación de este carácter primariamente «físico» de la purificación terapéutica descrita por el autor de la *Ilíada*.

daje de la herida, y otra genuinamente mágica, la recitación del ensalmo. Pero Scheftelowitz y Pfister han hecho notar que tanto el verbo griego *déō*, ligar o atar, como el latino *ligare*, significan con frecuencia el acto de encantar atando o ligando [35]. «Las enfermedades y las heridas —escribe Pfister— suelen atribuirse a la acción de demonios malignos, aunque su causa sea manifiesta; tal es la creencia general. Mediante ligaduras se les puede encadenar y se estorba su acción; así debe entenderse, en mi opinión, ese *dēsan*. A la acción de la ligadura se une la del ensalmo o *epōdḗ*». Según esto, la intervención de los hijos de Autólico tendría, desde su comienzo hasta el fin, un carácter pura y exclusivamente mágico, y sería un testimonio más de la concepción demoníaca de la enfermedad [36].

El nombre griego del ensalmo o conjuro *(epaoidḗ, epōdḗ)* nace a la historia en el verso de la *Odisea* ahora mencionado, pero el empleo de ensalmos o conjuros con intención terapéutica —fórmulas verbales de carácter mágico, recitadas o cantadas ante el enfermo para conseguir su curación— pertenece, acaso desde el paleolítico, a casi todas las formas de la cultura llamada «primitiva» [37]. Parece inexcusable pensar, en consecuen-

[35] Scheftelowitz: «Das Schlingen und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker», en *Religionsgeschichtlichen Vorarbeiten und Versuche*, XII, 2; H. Pfister: Art. «Epode» en la Realencyclopädie de Pauly-Wissowa, Suppl. Bd. IV, 325,

[36] Recuérdese el texto, también de la *Odisea* (V, 394-398), que más arriba cité.

[37] Véase *A History of Medicine*, de H. E. Sigerist, vol. I (New York, 1951), págs. 191-216, los arts. «Zauber» y «Zauberarzt» (Thurnwald, Roeder, Sudhoff) en el *Reallexikon der Vor-*

cia, que la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico es el testimonio literario de una tradición mucho más arcaica, igualmente arraigada en la cultura micénica y cretense que en las costumbres de los invasores dorios. Desde esos remotos orígenes de la cultura griega hasta los últimos años de su período helenístico, nunca la *epōdḗ* mágica perderá su vigencia en la medicina popular de la Hélade, y siempre con un carácter oscilante entre el conjuro y el ensalmo. Será conjuro cuando en ella predomine una intención imperativa o coactiva ante las realidades que se trata de modificar o evitar, un flujo de sangre o la acción de un demonio; será ensalmo cuando en su intención prevalezca la impetración, la súplica: su eficacia, en tal caso, no parece depender sólo de la fórmula misma del encantamiento y del «poder» o «virtud» de quien la emplea, sacerdote u hombre común, sino también, y en última instancia, de las potencias divinas que oyen las palabras del ensalmador.

No podemos saber cuál sería el contenido de la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico; más no parece aventurado suponer, si se tiene en cuenta lo que la *epōdḗ* helénica fué en los siglos ulteriores, que en ella tendrían parte la palabra y la música. Una fórmula verbal salmodiada o cantada: eso debió ser el ensalmo con que fué «tratada» la herida de Ulises. Si su mención en la *Odisea* tiene o no tiene parentesco con las *epōdaí* de la tradición órfica,

geschichte, herausg. von Max Ebert (Berlín, 1929), y *La medicina primitiva*, de A. Pazzini (Roma, 1941). En cuanto a los conjuros del chamanismo, comprendido el chamanismo indoeuropeo, M. Eliade, *Le chamanaisme et les techniques archaïques de l'extase* (París, 1951).

es cosa que acaso no pueda decidirse nunca. Sólo esto es seguro: que el ensalmo de intención terapéutica existía ya en los orígenes de la cultura griega. El próximo capítulo mostrará su presencia y su ulterior configuración en el período posthomérico de esta cultura.

Pero en el epos de Homero no es siempre *epōdḗ* mágica la palabra de intención curativa. Una lectura atenta de la *Ilíada* y la *Odisea* permite descubrir en sus páginas otros dos modos de emplear la expresión verbal para conseguir la curación de un enfermo o ayudar a ella: la impetración no mágica de la salud, bajo forma de plegaria a los dioses, y la conversación sugestiva y roborante con el enfermo.

El peán que Ulises y sus compañeros de navegación elevan a Apolo para aplacar la ira del dios contra los aqueos (*Il.*, I, 473) constituye una clara y bella muestra del empleo impetrativo de la palabra, en orden a la curación de la enfermedad; y en la alusión de los Cíclopes a una posible plegaria de Polifemo a Poseidón, si su enfermedad no es causada por una violencia exterior visible (*Od.*, IX, 412), no es menos patente esa actitud del espíritu. Frente a la *epaoidḗ*, con su intención más o menos coactiva, la *eukhḗ* de los aqueos y de los Cíclopes se limita a la pura súplica. El ensalmador pretende siempre obligar en alguna medida a la naturaleza: ya dije que entre el ensalmo y el conjuro hay una transición contínua; el orante, por el contrario, no pasa de pedir a los dioses un curso favorable de los eventos naturales [38].

[38] Ello, sin embargo, no se opone a la existencia de un tránsito sin solución de continuidad entre la *epōdḗ* y la *eukhḗ*

Bien distintas del ensalmo y de la plegaria son, en cuanto a su intención curativa, las palabras que dirigen Néstor a Macaón y Patroclo a Eurípilo, cuando uno y otro han de curar las heridas que sus camaradas sufren. Néstor lleva a su tienda a Macaón, le tonifica con la mezcla de vino de Pramnio, queso de cabra rallado y flor de harina que ha preparado la esclava Hecamede, y ambos se recrean mutuamente con sus relatos, *mýthoisin térponto* (Il., XI, 643). Patroclo, a su vez, cura técnicamente la herida de la flecha que padece Eurípilo y le entretiene con palabras durante su hábil intervención quirúrgica: «Patroclo permaneció en la tienda del valiente Eurípilo, deleitándole con palabras *(éterpe lógois)* y curándole la grave herida con drogas que le mitigaran sus acerbos dolores.» *(Il.*, XV, 392-94).

En una y otra cura, la palabra humana es terapéuticamente usada con un designio por comple-

en los textos de la Antigüedad clásica. Una misma imprecación es llamada a veces *epōdḗ* por unos autores y *eukhḗ* por otros. Así (Pfister, *l. c.*, 325), las palabras que Creso pronuncia en la hoguera para extinguir el fuego son llamadas *epōdḗ* por Heródoto (I, 87) y Xanto (FHG I, 41 s.), y *eukhḗ* por Eustatio. También acaece que los secuaces de una creencia religiosa llamen *epōdaí* a los ensalmos o exorcismos de otras creencias, y *eukhaí* a los suyos. Así harán gentiles y cristianos cuando polemicen entre sí. En páginas ulteriores reaparecerá el tema. Por el momento, contentémonos con apuntar la gradual transición entre la *epōdḗ*-conjuro, en la cual la pretensión de una acción coactiva es máxima, y la *eukhḗ* o plegaria, en la cual no hay sino impetración, pasando por la *epōdḗ*-ensalmo.

El término *eukhḗ* es usado en el epos homérico sólo una vez, cuando Circe indica a Ulises que debe elevar plegarias a los muertos *(Od.*, X, 526); pero bajo otras formas (los sustantivos *eukhos* y *eukhōlḗ*, el verbo *eúkhomai)*, su raíz es relativamente frecuente en la *Ilíada* y la *Odisea*. Pienso, pues, que las consideraciones anteriores son por completo lícitas.

to distinto de los dos anteriores: ya no es ensalmo ni súplica, sino deliberada utilización de alguna de las acciones psicológicas —psicosomáticas más bien— que el decir humano puede producir en quien lo oye; en este caso, la acción de recrear o contentar el ánimo *(térpō)*. Néstor y Patroclo —más patentemente este último, según el texto del poema— hablan a sus pacientes para que el efecto recreativo de las palabras que entonces pronuncian coopere de algún modo a la correcta ejecución y al buen éxito de su operación terapéutica. También podría decirse ahora que las palabras del terapeuta ayudan a la curación «encantando» al enfermo; pero ese «encantamiento» no es consecuencia de la virtud mágica que pueda poseer una fórmula verbal determinada, la propia del «canto» del ensalmador, sino, conforme al habitual sentido traslaticio de esa palabra, el sugestivo deleite que lo que se dice, cuando «de suyo» es deleitable, produce por su significación misma en el alma de quien lo escucha. Frente a la pretensión de una acción «mágica» de la palabra, tan patente en la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico, se insinúa en el epos el consciente empleo «natural» de la acción psicológica que por sí misma posee el habla del hombre [39].

[39] El verbo castellano «encantar» —como sus correspondientes en otras lenguas: *enchanter, incantare*, etc.— tiene su origen en los *incantamenta* o «encantamientos» de los romanos, y es semántica y morfológicamente paralelo al verbo griego *epádein:* como en aquél el prefijo *in*, en éste el prefijo *epí* refiere al «canto» *(cantum, ōdḗ)* en que consistía el ensalmo o conjuro. Decir en griego *epōdḗ* es lo mismo que decir *incantamentum* en latín. De esa significación originaria procede la más atenuada y no mágica que tienen nuestro «encantar», el francés *enchanter* y el italiano *incantare;* significación del todo

IV.—En relación con la enfermedad, la palabra es usada en el epos homérico con tres intenciones distintas: una impetrativa, otra mágica y otra psicológica o natural. La palabra impetrativa es la «plegaria» *(eukhḗ)*; la palabra mágica es el «ensalmo» *(epōdḗ)*; la palabra de intención psicológica es el «decir placentero» *(terpnós lógos)* o «sugestivo» *(thelktḗrios lógos)*. Estudiemos más detenidamente la peculiaridad y la estructura de estos dos últimos modos de curar hablando.

Como ya dije, la práctica que los griegos llamarán *epōdḗ*, conjuro o ensalmo, existe en casi todas las culturas primitivas y arcaicas, en cuanto alcanzan la relativa complejidad que exige la exactitud «mágica» frente a la realidad de las cosas. Las sociedades de vida rudimentaria, los pueblos cazadores y colectores, por ejemplo, no practican la magia y parecen prestar muy escasa atención a la enfermedad: el enfermo suele ser abandonado a su suerte, y muchas veces del modo más literal, esto es, dejándole solo en algún paraje de la selva [40]. Otro es el caso cuando la agricultura y la ganadería adquieren cierta vigencia social, y más aún cuando alborean las formas de vida que hoy solemos llamar «culturas históricas»: la de Egipto, la de Sumer o las prehelénicas. Entonces el ensalmo terapéutico florece visiblemente, bajo las más variadas formas y con los contenidos más

semejante a la que, en virtud de un proceso parecido, poseen *bewitch* en inglés y *bezaubern* o *behexen* en alemán.

[40] Véanse las obras anteriormente consignadas, en especial el libro de H. E. Sigerist, y el artículo de Thurnwald en el *Reallexikon* de Ebert. Lo cual no quiere decir que en esas sociedades más primitivas no haya, frente a la enfermedad, actitudes más o menos próximas a la que expresa la *epōdḗ* griega.

diversos. No son idénticos, por ejemplo, los ensalmos que Gutmann ha recogido entre los *dschagga* africanos, los observados por Preuss entre los indios de América y los que asiriólogos, egiptólogos y helenistas vienen desde hace tiempo publicando [11]. Pero sin mengua de su diversidad, en todos ellos se revela la pretensión de obligar a la naturaleza, mediante la recitación o el canto de una expresión verbal determinada, al cumplimiento de lo que de ella se desea, la curación de una enfermedad, la presentación de la lluvia o el buen éxito de una partida de caza.

De ese tronco común proceden la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico y las *epōdaí* que con tanta frecuencia mencionará la ulterior literatura griega. He aquí, en tanto llega el momento de estudiar estas últimas, las principales peculiaridades con que el ensalmo terapéutico aparece en el mundo helénico.

1.ª A diferencia de lo que en otras culturas acontece, la recitación del ensalmo terapéutico no parece reservada ahora a los miembros de una casta determinada, sacerdotes, chamanes o *Medicine-men*. Es probable que la recitación de ensalmos no fuese ajena a la práctica mágica y religiosa de los *arētēres* o sacerdotes imprecadores de los dioses que menciona la *Ilíada* (I, 11, y V, 78); pero

[11] Gutmann: *Dichten und Denken der Dschagga-Neger*, 1909; Preuss: *Psychologische Forschungen* II, 1922; Contenau: *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, 1938; Wiedemann: *Magie und Zauberei im alten Aegypten*, 1905. El primero en advertir la importancia de la *epōdḗ* en la cultura griega fué F. G. Welcker, en su artículo «Epode oder die Besprechung», *Kleine Schriften* III (Bonn, 1850). El ya mencionado artículo de Pfister en la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa es la mejor exposición filológica acerca del tema de la *epōdḗ*.

de Autólico y sus hijos no consta que tuviesen especial cualificación sacerdotal. Sólo sabemos que aquél, abuelo materno de Ulises, «descollaba sobre los hombres en hurtar y jurar, dones que le había hecho el propio Hermes» (*Od.*, XIX, 396-397); lo cual, por lo que al segundo de esos dones atañe, acaso tenga algo que ver con la posesión de una virtud especial para ensalmar enfermedades y heridas [42].

2.ª Las palabras de que constara el ensalmo no se hallaban dirigidas a la persona del enfermo. Lo directa e inmediatamente «encantado» en este caso —aquello a que el «canto» mágico se endereza— no es el hombre que padece la enfermedad, sino las potencias que de manera normal o en trance anómalo rigen los movimientos de la naturaleza. Los hijos de Autólico recitan su *epaoidḗ* para que cese la hemorragia de la herida de Ulises, y a la potencia determinante de esa hemorragia dirigen su ensalmo; si la interpretación de Pfister es certera, al *daímōn* que con el vendaje se trataba de «ligar» o «atar» mágicamente [43].

[42] *Hórkos*, juramento, es literalmente lo que encierra y obliga. Léese en Esquilo (*Agam.*, 1198-99): «¿Y cómo un juramento, por sincero y firme que sea, podría curar el mal?» Se refiere el texto al mal que aflige a la estirpe de los Atridas; y aun negando al acto de jurar virtud suficiente para «curar» a esa estirpe de su terrible destino, es evidente que la frase supone la creencia en *cierta* acción sanadora del juramento sobre los diversos males punitivos, la enfermedad entre ellos. Véase, sobre el tema, el capítulo siguiente.

[43] Toda práctica mágica intenta «obligar» a la Naturaleza. La expresión es tanto más idónea, cuanto que la palabra «obligar» —de *ob-ligare*— tiene en sí misma un origen mágico. Procede de la práctica romana de «ligar» mágicamente una cosa para «obligarla» a hacer lo que de ella se pretendía. Véase el trabajo de Scheftelewitz antes mencionado.

3.ª El supuesto mecanismo de la acción mágica atribuída a la *epaoidé* o *incantamentum* parece ser muy distinto de la magia nominal que han practicado otros pueblos, sobre todo los semíticos. Los asirios y babilonios, por ejemplo, creyeron que posee fuerza mágica quien sabe el «verdadero» nombre de las cosas y de los demonios que las modifican: pronunciando el nombre verdadero de una cosa se es dueño de ella, y sobre ella se puede imperar. La significación metafísica que el nombre tiene en el pensamiento semítico constituye el fundamento de esa idea acerca de la dominación mágica de la realidad [44]. No es este el caso en el ensalmo mágico de los griegos. Su presunta eficacia no proviene de «nombrar» secreta y mágicamente la realidad —recuérdese el «¡ Sésamo, ábrete !» de los cuentos árabes—, sino de «encantar» o «seducir» el ánimo de las potencias divinas e invisibles que gobiernan el proceso cuya modificación se persigue; y esta es la razón por la cual la fórmula verbal del ensalmo griego no suele ser «palabra secreta», sino «expresión funcional» más o menos

44 Para lo que se refiere a los conjuros y ensalmos terapéuticos de los asirios y babilonios, véase el libro de Contenau más arriba citado (págs. 146 y ss.). «La metafísica bíblica —escribe Cl. Tresmontant— es una metafísica del nombre, del nombre propio.» «Yo te he conocido por tu nombre» *(Ex.*, 33, 12, 17 *et saepe)*... Los seres particulares son queridos y creados por razón de ellos mismos. Su nombre propio, su esencia, es único e irreemplazable. Cada ser es, según la expresión de Laberthonnière, un *hápax legómenon*. Esta metafísica del nombre propio se halla evidentemente en los antípodas de la individuación por la materia, y late en el origen del personalismo cristiano» *(La pensée hébraïque*, París, 1953, pág. 100). Para el semita, la palabra *(dabar)* es creación: Dios creó el mundo diciendo el «nombre» de las cosas, y en su medida y a su modo, eso mismo hace el hombre que conoce los «nombres verdaderos.»

adecuada a la naturaleza del fin que se pretende alcanzar. Lo que del peán de Ulises y los suyos se dice en el canto I de la *Ilíada* —«Apolo les oía con el corazón complacido» (I, 474)— podría repetirse, *mutatis mutandis*, de la *epaoidḗ* con que en la *Odisea* es tratada la herida del héroe.

4.ª La posible relación entre el ensalmo terapéutico y la catarsis. ¿Tuvo algún efecto catártico la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico? Nada parece indicarlo en el texto que la describe. Sabemos, sin embargo, que las palabras y los cantos son, con gran frecuencia, agentes catárticos [45] —pronto tendremos ocasión de comprobarlo en la historia ulterior de la cultura griega—, y no es improbable que el autor de ese texto atribuyese a un *daímōn* cierto papel determinante en la génesis de la hemorragia que se trataba de cohibir. En tal caso, el ensalmo, cuya aplicación se hallaba enderezada a la expulsión o a la inactividad del *daímōn* nocivo, había de poseer alguna virtud catártica en la mente de quienes lo emplearon.

Apártase esencialmente de la *epaoidḗ* mágica, como sabemos, el modo de utilizar terapéuticamente la palabra humana que antes llamé «decir placentero» o «sugestivo». A quien conozca el alto prestigio que el habla y sus diversas operaciones psicológicas poseen en el epos, ¿podrá extrañar que los héroes homéricos conozcan y empleen la acción sugestiva de la palabra humana sobre el ánimo de quien la escucha? Aquiles es educado, por designio de su padre, tanto para el bien hablar como para la hazaña ilustre (*Il.*, IX, 443); Eumeo

[45] Pfister, art. «Katharsis» en Pauly-Wissowa, Suppl.-Bd., VI, 159.

pone al aedo entre los que ejercen oficios útiles al pueblo *(Od.*, XVII, 385); Femio, comparado por su habilidad en el canto con los propios dioses *(Od.*, I, 370), a esa habilidad debe la salvación de su vida (XXII, 330); los relatos de Demódoco, el cantor feacio, deleitan y hacen llorar *(Od.*, VIII); Ulises proclama el honor y la reverencia que los hombres tributan por doquier a los aedos *(Od.*, VIII, 479-80). Todo el epos es, en cierto modo, un homenaje entusiasta a la excelencia en el uso de la palabra y a la virtud de ésta para cambiar el corazón de los hombres [46]. Repito mi interrogación anterior: ¿puede extrañar que Néstor y Patroclo utilicen la eficacia de un «decir placentero» para templar el ánimo de sus pacientes?

Anotemos la incipiente peculiaridad de este nue-

[46] La acción de encantar o seducir *(thélgō)* por medio de la palabra y, por tanto, la concepción de la palabra como medio de seducción mágica *(thelktêrion)* son frecuentes en el epos homérico, sobre todo en la *Odisea*. El cinturón de Afrodita contiene el encanto o hechizo de los dulces coloquios amorosos *(Il.*, XIV, 215); Calipso retiene a Ulises hechizándole con palabras tiernas y seductoras *(Od.*, I, 57); Femio encanta a los hombres con sus relatos de hazañas humanas y divinas *(Od.*, I, 337); Egisto ha sabido encantar o seducir con sus palabras a la esposa de Agamenón *(Od.*, III, 264); las sirenas hechizan a los hombres con su canto (*Od.*, XII, 40); uno de Etolia engaña a Eumeo mediante la seducción de sus palabras *(Od.*, XIV, 387); Eumeo habla a Penélope de un huésped —Ulises— cuyos relatos han de encantarle el corazón *(Od.*, XVII, 514); la recitación de los aedos encanta a los mortales *(Od.*, XVII, 521); con sus dulces palabras, Penélope ha sabido seducir astutamente el ánimo de los pretendientes *(Od.*, XVIII, 282). Desde su origen mismo la cultura griega, mágicamente unas veces, racionalmente otras, es una cultura del *lógos*, del habla. Y, sin embargo, la medicina griega no fué capaz de elaborar una psicoterapia verbal de carácter «técnico». En los capítulos subsiguientes se hará patente tan curiosa incapacidad.

vo género de la palabra terapéutica. Dos parecen ser las notas que principalmente lo caracterizan:

1.ª A diferencia de lo que acontece en el caso de la plegaria y el ensalmo, la palabra del «decir placentero» se halla dirigida al enfermo, en cuanto individuo humano; mas no a su intimidad moral, como acontecía en los interrogatorios rituales de la medicina asiria, sino a su ánimo o *thymós*, es decir, a lo que en él es capaz de producir movimientos afectivos y somáticos. El *bārū* asirio hablaba a la «persona» del enfermo; Néstor y Patroclo hablan a la «naturaleza» individual de sus pacientes. El contraste entre el personalismo de la mentalidad semítica y el naturalismo de la mentalidad griega se manifiesta una vez más [47].

2.ª El «decir placentero» de Néstor y Patroclo ejerce su peculiar acción terapéutica por la eficacia que naturalmente posee lo que ellos dicen, no por obra de una presunta virtud mágica de ese decir suyo. Así la operación curativa del *terpnós lógos* es «natural» en doble sentido: por su índole propia y por la realidad sobre que actúa; el terapeuta habla ahora para que sus palabras, actuando sobre la naturaleza del enfermo, produzcan en ella la operación que les es natural. Homero llama *phýsis* de la *mōly* —la planta capaz de proteger contra los encantamientos de Circe— a la regularidad con que la figura de esa planta manifiesta su índole y sus propiedades latentes. Pues bien, no sería lícito definir la «naturalidad» que posee la acción terapéutica del «decir placentero»

47 De nuevo remito al libro de Contenau antes mencionado y a mi *Introducción al estudio de la patología psicosomática*.

afirmando que la *phýsis* de éste consiste en la regularidad con que su apariencia sonora —sus palabras, la entonación de éstas— manifiesta su latente propiedad de modificar de manera favorable el ánimo de quienes menesterosamente lo oyen.

Miremos ahora en su conjunto el abigarrado cuadro que en la *Ilíada* y la *Odisea* ofrecen el pensamiento médico y la práctica de curar. La enfermedad puede ser traumática, ambiental, demoníaca y punitiva, y en este caso con previo delito del paciente o sin él; la terapéutica, a su vez, adopta las formas más variadas: es alternativa o simultáneamente quirúrgica, farmacológica, dietética, catártica o purificatoria y verbal, y en este caso con intención mágica o por vía estrictamente natural. Sirve de fondo a ese cuadro la visión homérica de la naturaleza que antes diseñé: una realidad cambiante, lábil, con movimientos sometidos a determinaciones e influencias de muy diverso género y todavía incalculables por el hombre que los contempla, pero en cuyo seno la mente humana empieza a entrever cierta regularidad radical e inmanente. Tales de Mileto y Anaximandro están todavía bastante lejos de los hombres que ven a Eos, la esposa de Titón, detrás de la aurora, y la cólera de Poseidón bajo el oleaje de la tempestad; pero, a la vez, Tales de Mileto y Anaximandro son posibles y aún probables en el futuro de una sociedad que llama *phýsis* al conjunto de las notas visibles en que se hace patente la índole de una planta, como son posibles y probables Sócrates y Platón en la estirpe espiritual de quienes tan altamente han empezado a estimar

y entender la excelencia de la palabra humana. La cultura griega de los siglos subsiguientes a la composición del epos homérico va a mostrarnos cómo en orden al empleo terapéutico de la palabra se realizan —o no se realizan— las posibilidades contenidas en la rica, inagotable trama de sus versos.

Capítulo II

DE HOMERO A PLATON

Frente al hecho aflictivo de la enfermedad, el hombre homérico empleó, industriosa o creyentemente, fármacos, intervenciones quirúrgicas, remedios dietéticos, ritos catárticos y palabras. La logoterapia es en la medicina occidental tan antigua como la cultura occidental misma. Mas, como ya hemos visto, la palabra curativa —quiero decir: la utilización de la palabra para conseguir la curación de un enfermo— revistió en el mundo homérico tres formas netamente distintas entre sí: la «plegaria» *(eukhḗ)*, el «ensalmo» o «conjuro» *(epōdḗ)* y el «decir placentero» o «sugestivo» *(terpnós, thelktḗrios lógos)*. Las páginas que anteceden nos han mostrado la existencia de una transición continua entre la plegaria y el ensalmo; lo cual, por supuesto, no niega la realidad de formas puras de aquélla y éste en los tipos de vida más arcaicos. El presente capítulo, a su vez, pondrá ante nuestros ojos el proceso histórico de un paulatino acercamiento de la *epōdḗ* —o, al me-

nos, de un cierto modo de entender las *epōdaí*— a la palabra sugestiva. Pero antes de estudiar detalladamente este proceso, bueno será considerar en su conjunto la época en que se inicia.

I.—Desde el siglo VIII hasta bien entrado el siglo V a. de C. —entre Homero y Pericles, si se prefieren los nombres a los números—, prodúcese en la vida griega una importante modificación, que afecta a todos los órdenes de la existencia humana: la religiosidad, la vida social, la relación entre el hombre y las cosas, la actitud del individuo humano frente a su propia realidad. Usando modos de expresión de los antropólogos americanos, Dodds habla del tránsito de una «cultura del pundonor» a una «cultura de la culpabilidad»; la *shame-culture* del epos se convierte en *guilt-culture* [1]. ¿Para qué pelear, si el buen guerrero no recibe más honra *(timḗ)* que el malo?, dice una vez Aquiles *(Il.*, IX, 315 ss.); «Me avergüenzo ante los troyanos», *aidéomai Trōas*, exclama Héctor antes de partir hacia su útimo combate *(Il.*, XXII, 105). La sed de honor y fama y el temor al público vituperio, anverso y reverso de una misma disposición del alma, son los resortes principales de la poderosa fuerza moral del hombre homérico [2]. Es verdad que los dos siguen vigentes en las ciudades de Grecia: la idea homérica de la «virtud» *(aretḗ)* y de la excelencia individual *(kalokagathía)* no se extinguen en los siglos de Solón y Pericles. Pero junto a ellas y dentro de ellas, un

[1] Dodds, *op. cit.*, págs. 18 y 28-63. Por las razones que luego indico, he traducido *shame-culture* por «cultura del pundonor». El «pudor» *(shame, aidós)* a que ahora se refiere Dodds atañe al valimiento social.

[2] Véase *Paideia*, de W. Jaeger, I, 1.

hondo sentimiento de culpabilidad religiosa y moral —sólo ocasional y levemente perceptible en la *Ilíada* y la *Odisea*— va ganando extensión y fuerza en todo el mundo helénico, y muy especialmente en la Grecia continental. Hesíodo, Solón, Teognis, Esquilo y Heródoto (éste, griego colonial) son testigos literarios de ese profundo cambio de situación y sensibilidad.

Rebasaría mucho los límites de mi actual propósito una pintura detallada de esta nueva situación de la vida griega. Debo desistir de ella [3]. Pienso, sin embargo, que la exposición de mi pesquisa requiere el rápido diseño de un doble fondo. De modo inmediato esa exposición debe destacarse sobre la general actitud que el pueblo griego adoptó frente al hecho de la enfermedad durante el período arcaico de la cultura helénica [4]; de modo mediato, tanto mi particular descripción como esa idea del enfermar humano exigen, para ser comprensibles y comprendidas, su adecuada incardinación en la vida a que pertenecieron o, cuando menos, en las estructuras de esa vida que les fue-

[3] Quienes deseen mayor información pueden leer —aparte la clásica *Psyche*, de E. Rohde (trad. castellana. México, 1948), y la bibliografía hasta ahora mencionada— *Vom Mythos zum Logos*, de W. Nestle (Stuttgart, 1940), *Griechentum*, de W. Kranz (Baden-Baden y Stuttgart, s. a.), libro en el que se reunen otros dos del autor, *Kultur der Griechen* y *Griechische Literaturgeschichte*, así como los estudios de F. M. Cornford *From Religion to Philosophy* (London, 1912), todavía vigente, a pesar de su fecha, y *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952).

[4] Llamo «período arcaico» de la cultura griega, con Dodds y casi todos los actuales helenistas, al comprendido entre los períodos «homérico» y «clásico». Es parte de la que F. G. Welcker denominó «Edad Media» de la historia helénica,

ron más próximas. Comencemos por apuntar estas últimas.

Importan ahora, sobre todo, los ingredientes religiosos, morales y psicológicos de la «cultura de culpabilidad» que se constituyó en Grecia a partir del siglo VII. En el orden religioso cambia sensiblemente la disposición del hombre frente a la Divinidad, y los mortales, siempre bajo un hondo temor de incurrir en pecado de *hýbris* o desmesura, sienten con mayor pesadumbre la influencia que los inmortales ejercen sobre su destino. Una famosa expresión de Heródoto acerca de los dioses —«celosos y perturbadores», les llama— expresa con gran fuerza la nueva situación de las almas. Aparecen y se difunden en el pueblo helénico, por otra parte, formas de religiosidad distintas de la olímpica y reveladoras de aquellas ansias de inmortalidad, felicidad y libertad transmundanas que oscuramente latían en el corazón de los griegos post-homéricos; bastará mencionar el culto orgiástico a Dioniso, los misterios órficos y eleusínicos, el coribantismo del culto a Cibeles. Para sus adeptos, Dioniso, Orfeo, Cibeles y las divinidades de Eleusis cumplían una misión a la vez liberadora y purificadora. Debe consignarse, en fin, la frecuencia considerable con que los *daimōnes*, benignos a veces, malignos casi siempre, son mencionados en los textos literarios de la época. La conciencia de ser «intervenido» por una potencia desconocida y exterior —recuérdese lo que el *daímōn* comenzó siendo en la cultura helénica— crece visiblemente entre los griegos posteriores a Homero. Acaso sea suficiente observar, entre tantos ejemplos posibles, que Teognis no vacila en

llamar «peligrosos *daímōnes*» al temor y la esperanza. En la Grecia de Solón y Esquilo, el hombre siente constantemente en torno a sí la sorda amenaza de lo desconocido.

Intimamente conexo con este cambio en la actitud religiosa se halla otro, tocante a la vida moral, cuyo centro es el difuso y vago sentimiento de culpabilidad antes nombrado. El cegador arrebato pasional que los griegos llamaron *atē* deja de ser accidente psíquico imprevisible y se convierte en castigo o calamidad: Teognis llama *atē* al infortunio de recibir oro falsificado (I, 119); Antígona e Ismena son, para Eurípides, las *atai* de Creonte (*Tro.*, 530). La importancia y la extensión que los ritos catárticos alcanzan en Grecia, tanto en la vida pública como en la existencia individual y privada, hacen bien patente esa general conciencia de culpabilidad. Por sumario que sea mi diseño, se impone aquí el recuerdo de la significativa y famosa «purificación» de Atenas por el catarta Epiménides de Creta, a fines del siglo VII. La contaminación punitiva de la realidad humana y de la realidad cósmica por un *míasma* invisible —no es infrecuente que el *míasma* sea concebido como *daímōn*— se trueca ahora en ominosa y constante posibilidad. Ni siquiera la rectitud de la conducta personal exime de culpabilidad y castigo, porque a los ojos helénicos la «mancha» contaminante llega a ser, no sólo contagiosa, mas tambien hereditaria. El destino personal de los individuos pertenecientes a las estirpes trágicas (los atridas de Argos, los labdácidas de Tebas) ilustra bien la común creencia helénica en ese carácter hereditario —a la postre, «físico»— de la impureza mo-

ral [5]. No puede extrañar que en las ciudades pululasen los catartas profesionales a que alude Platón en un célebre paso de la *República:* «los charlatanes y adivinos que van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses el poder de borrar, por medio de conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados» *(Rep.*, II, 364 b). No sólo se hace más frecuente la *kátharsis* en la Grecia post-homérica; también —y esto es aún más significativo— se profesionaliza, pasa a manos de sujetos especializados en la ejecución remunerada de los ritos de la purificación [6].

Ese hondo sentimiento de culpabilidad tuvo necesariamente que manifestarse en la psicología del hombre helénico. A la par que el temor al pecado de *hýbris* y a la impureza moral, las potencias psíquicas de índole «irracional» y los modos de comportamiento que a ellas corresponden, fueron ganando importancia en las almas griegas. La *manía*, el arrebato extático causado por los dioses —arrebato morboso en la locura y en la epilepsía, arrebato ennoblecedor y benéfico en las formas de posesión divina que Platón describe en el *Fedro* [7]—, no aparece mencionada en el epos homérico, como

[5] Recuérdese lo dicho en el capítulo anterior.

[6] Acerca de la probable condición órfica de esos catartas profesionales que Platón vitupera, véase Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Paris, 1937), págs. 11 y sigs.

[7] Cuatro son esas formas: la *manía* profética en que Apolo pone a la Pitonisa de Delfos, la *manía* teléstica o ritual del culto a Dioniso, la *manía* poética, inspirada por las Musas, y la *manía* erótica que Afrodita y Eros regalan a hombres y animales *(Fedro*, 244 a-265 b).

no sea en forma harto vaga y precaria [8]. En elocuente contraste con ese silencio, Heródoto, los trágicos, Empédocles, el *Corpus Hippocraticum* y Platón atestiguan la frecuencia con que el pueblo griego tuvo presente la realidad psicológica de la *theía manía* en los siglos subsiguientes al VIII. Y muy pareja significación posee la creciente importancia atribuída en Grecia a los sueños, durante ese mismo período de su historia [9].

¿Cuáles fueron las causas en cuya virtud la «cultura del pundonor» que el epos nos presenta pasó a ser una «cultura de la culpabilidad»? Y ante todo: la real intensidad de ese cambio en la mentalidad helénica, ¿fué tan acusada como las fuentes literarias hacen pensar? Cabe suponer, en efecto, que Homero, más atento a la nobleza del género épico que a la fidelidad documental de la pintura, y de-

[8] Dodds *(op. cit.*, pág. 67) no puede citar más que dos pasajes de la *Odisea*. Cuando Ulises se presenta disfrazado en el palacio de Itaca y la sierva Melanto le llama *ekpepatagménos*, «salido de sus cabales» *(Od.*, XVIII, 327), es probable que ésta no quiera decir más de lo que nosotros decimos al afirmar que alguien está «un poco tocado»; pero Dodds piensa que tal expresión pudo aludir en su origen a una intervención demónica. Poco más adelante (XX, 377), uno de los pretendientes se refiere a Ulises llamándole *epímaston alētēn*. Frente a la versión habitual de *epímastos*, «mendigo», Dodds piensa que esta palabra procede de *epimaínomai* y significa «loco» o «tocado». Tal vez tenga razón el autor de *The Greeks and the Irrational*. Mas no creo que la tenga, como ya dije en el capítulo precedente, cuando propone interpretar como locura la «enfermedad» que, en opinión de los Cíclopes, había enviado Zeus a Polifemo *(Od.*, IX, 410 ss.).

[9] Véase J. S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures* (London, 1935); J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (Greifswald, 1935); Ad. Palm, *Studien zur Hippokratischen Schrift «Peri diaitēs»* (Tübingen, 1933); Dodds, *op. cit.*, páginas 102-134, y P. Meseguer, *El secreto de los sueños* (Madrid, 1956), así como la bibliografía sobre Asclepio que más adelante se indica.

liberadamente ceñido en ésta, por otra parte, a los modos de vivir propios de la aristocracia aquea, estilizase su descripción y omitiese en ella creencias, sentimientos y prácticas más frecuentes entonces en el bajo pueblo que entre los magnates. Algo de esto hubo de acaecer, según la opinión hoy dominante entre los filólogos que mejor saben leer los hexámetros de la *Ilíada* y la *Odisea*. Pero basta un rápido cotejo entre ambos poemas para advertir que en la *Odisea*, cronológicamente posterior, son más frecuentes los textos en que se revela esa conciencia de inseguridad y culpabilidad. No hay duda: el cambio de la mentalidad griega fué real e intenso. Aun admitiendo esa involuntaria estilización selectiva de la descripción homérica, el fuerte contraste de un poema de Homero y una tragedia de Esquilo en cuanto a la realidad y a la idea de la vida que uno y otra suponen, impide quitar importancia a la mutación histórica que se produjo entre los siglos VIII y V. Utilizando la tan sabida oposición de Nietzsche, es preciso decir que si el mundo homérico no fué puramente «apolíneo», y si el mundo trágico, a su vez, no fué puramente «dionisíaco», no por ello dejó de existir entre ellos la clara y fuerte diferencia cualitativa que las páginas precedentes delatan. El problema consiste en saber cuáles fueron las causas que determinaron tal diferencia.

Dos parecen ser esas causas, según el saber actual acerca de la Edad Media griega. Una atañe a la sociedad helénica en su conjunto; otra pertenece a la vida intrafamiliar. El desorden social consecutivo a la invasión doria —inseguridad de la existencia individual, pesimismo, alteraciones brus-

cas de carácter económico y político, sobrepoblación de la Grecia continental— viene siendo justa y tópicamente aducido por los historiadores. Con la constitución de la *pólis*, el auge de la democracia y la conversión de la economía agrícola en economía comercial y dineraria, salen a la superficie del cuerpo social formas de religiosidad y de vida anteriormente sojuzgadas por la vieja aristocracia y, sobre todo, surge un clima espiritual favorable a la intensificación de ciertas creencias antiguas y a la difusión de otras nuevas: cultos orgiásticos, orfismo, misterios, influencia de *daímōnes*, ritos mágicos diversos. Del sentimiento de inseguridad ha nacido la magia, según Malinowski. Para evadirse de la amenaza que le rodeaba, el griego arcaico se habría refugiado en lo irracional.

A esta explicación del cambio operado en la cultura post-homérica —explicación poco objetable y muy comúnmente admitida— ha añadido Dodds otra, compatible con ella y más directamente referida a la génesis del sentimiento de culpabilidad. En la familia griega de los tiempos homéricos, tan fuertemente patriarcal, el padre es el rey y el hijo no tiene derechos. El deber de honrar y obedecer al padre venía inmediatamente después de los deberes frente a los dioses (Píndaro, *Pit.*, VI, 23-28), y el propio Zeus manda en el Olimpo precisamente por ser Dios Padre. Paternidad y autoridad se confundían en la Grecia de Homero y siguieron confundiéndose en la Grecia de los siglos subsiguientes.

Pero esta solidaridad patriarcal de la familia griega, ¿podía seguir inalterada a través de la crisis social que antes he mencionado? Indudablemen-

te, no. Con la constitución de la *pólis* y el progreso de la democracia van surgiendo tensiones psicológicas en el seno de la vida familiar: el hijo siente latir en su alma una honda exigencia de autonomía, y el padre se ve obligado a sustituir la vieja máxima «harás esto porque yo lo digo» por un «harás esto porque es justo». Toda una serie de sucesos —la reforma jurídica de Solón, la significativa actitud de los griegos frente al mito de Cronos y Urano, la frecuencia con que en el siglo v se presenta entre los helenos el sueño de Edipo (Sófocles, *Ed. R.*, 980-983; Heródoto, *Hist.*, VI, 107; Platón, *Rep.*, IX, 571 c)— dan fe de aquella sorda y paulatina transformación de las relaciones familiares. Compréndese ahora que en Nefelococcygia o Nefelocucolandia, el país de la utopía aristofanesca de las *Aves*, sea cosa admirable y aplaudida la rebelión del hijo contra el padre. No es difícil adivinar la realidad social y pedagógica del movimiento sofístico bajo estas aladas y canoras burlas de Aristófanes.

La sociología, la etnología y la psicología actuales permiten sospechar lo que aconteció en las almas de los jóvenes griegos durante los siglos VII y VI. Psicológicamente, esas almas vivirían con íntima desazón la ambivalencia entre la fuerte vinculación moral y afectiva a la costumbre patriarcal y un creciente deseo de existencia autónoma; deseo que, como acabamos de ver, quedó casi siempre insatisfecho hasta la segunda mitad del siglo v. La génesis del sentimiento de culpabilidad —subsiguiente casi siempre, como se sabe, a los deseos mal reprimidos y mal sublimados— era así punto menos que inevitable. Y siendo la vida y la menta-

lidad griegas lo que realmente fueron, ¿podía quedar sin expresión religiosa esa ambivalente desazón de las almas? La secreta rebelión del hijo contra el padre hácese también rebelión contra Zeus, Padre celestial y clave suprema del orden cósmico, y el sentimiento de la culpa moral fué, a la vez, sentimiento de culpa religiosa. Necesariamente habían de prosperar y difundirse en tal sociedad las actitudes de ánimo subyacentes a las palabras más características de la *guilt-culture* helénica: *hýbris*, *míasma*, *kátharsis*, *daímōn*, *manía*, *enthousiasmós*, *teletaí* [10].

En el seno de este mundo religioso y moral fué configurándose la medicina griega anterior a Pitágoras y Alcmeón de Crotona. Descontada la existencia de una práctica médica crasamente empírica —la ejercida por los que más tarde llamarán y acaso ya entonces llamasen «rizotomas» y «farmacópolas», la que en el tratamiento de heridas pudiesen ejercer los continuadores de Néstor y de Patroclo—, creo que la medicina popular de la Edad Media helénica puede ser descrita distinguiendo en ella cuatro rasgos principales:

1.° Se intensifica y extiende la creencia en el carácter punitivo de la enfermedad. El difuso sentimiento de culpabilidad a que tantas veces me he referido dió copioso pábulo a ese proceso, y la enfermedad, castigo de una falta personal, de un delito colectivo o de un crimen de los antepasados (Esquilo: *Coef.*, 278-281, *Supl.*, 262-270; Sófocles,

[10] Sólo la última de estas palabras requiere traducción: *teletaí* eran las ceremonias religiosas de los iniciados en una religión de misterios. Véase a tal respecto la discusión de P. Boyancé, *op. cit.*, págs. 11-31.

Ed. R., 96-99; Platón, *Fedro*, 244 a e), fué popularmente concebida como la contaminación de la naturaleza individual del enfermo por un *míasma* más o menos invisible o como la posesión del paciente, bien por un dios dotado de nombre (Hécate, Cibeles, Pan y los Coribantes, según Eurípides, *Hipol.*, 141 ss.; Hécate, Cibeles, Poseidón, Enodia, Apolo Nomio, Ares y los Héroes, según la enumeración del escrito *de morbo sacro*, Littré, VI, 360-362), bien por una divinidad anónima, por un oscuro *daímōn* maligno (Eurípides: *Med.*, 129-130; *Hipol.*, 241; escrito seudohipocrático *de virginibus*, Littré, VIII, 466). Lo que expresa y tópicamente se decía entonces de la epilepsia y la locura, no menos debía decirse de cualquier enfermedad de aparición brusca y de etiología oscura y desconocida [11].

2.° Como consecuencia psicosomática del sentimiento de culpa y de los ritos a que tal sentimiento condujo, aparecieron entre los griegos nuevas «enfermedades», o al menos disposiciones y accidentes del alma y del cuerpo muy próximos a lo que nosotros llamamos «enfermedad». La difusión epidémica de la religiosidad dionisíaca —escribe Rohde— «dejó en la naturaleza del hombre griego una disposición morbosa, una propensión a experimentar súbitos y fugaces trastornos en la capacidad normal de percibir y sentir. Noticias aisladas nos hablan de ataques de ese delirio transitorio, que afectaban epidémicamente a ciudades

[11] Acerca de las concepciones «no fisiológicas» de la enfermedad, véase L. Edelstein, «Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic», en *Bull. of the Inst. of the Hist. of Med.*, V (1937), págs. 201-246.

[12] *Pysche*, VIII, 2, «La religión dionisíaca en Grecia».

enteras» [12]. Usando con cierta amplitud la terminología médica actual, no parece atrevimiento excesivo llamar «neurótica» a la vida anímica de los griegos durante su Edad Media. «La línea que separa la salud perfecta de la enfermedad —dirá Esquilo— es sumamente tenue; porque la enfermedad, su vecina inmediata, se confunde con ella» (*Agam.*, 1.001-1.003).

3.° En orden al tratamiento de las enfermedades, hácense mucho más frecuentes las curas mágicas de carácter mántico o purificador: encantamientos diversos, ceremonias catárticas, oráculos medicinales, cultos orgiásticos, sueño en los templos de Asclepio. Un empirismo más o menos eficaz y una medicina mágico-religiosa fueron los dos recursos principales del pueblo griego contra la enfermedad durante los siglos inmediatamente anteriores a la constitución de la *physiologia* presocrática [13].

[13] Acerca de todas estas formas de la medicina griega de carácter religioso y popular —medicina «creencial», según la terminología que en otro lugar he propuesto (*Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea.* Barcelona, 1954)—, véase mi ya mencionada *Introducción al estudio de la patología psicosomática.* A la bibliografía allí consignada hay que añadir los libros y estudios ya citados de Pfister, Boyancé, Dodds y Moulinier. Al oráculo de Delfos han consagrado recientemente una importante obra H. W. Parke y D. F. W. Wormell (*The Delphic Oracle*, I-II, Oxford, 1956). Después de las investigaciones de O. Weinreich («Antike Heilungswunder», *R. G. V. V.*, VIII, 1, 1909); S. Herrlich (*Antike Wunderkuren*, Wiss. Beilage z. Jahresber. des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin, 1911) y R. Herzog («Wunderheilungen: Die Wunderheilungen von Epidauros», *Philologus, Suppl. Bd.* XXII, 1931), los aspectos histórico y médico del culto a Asclepio han sido magistralmente estudiados por E. J. y L. Edelstein (*Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Baltimore, 1945) y K. Kerény (*Der göttliche Arzt*, Darmstadt, 1956).

4.° Según todo esto, en la sociedad griega de los siglos VIII al VI el médico era, *a la vez*, un liberador o purificador de la mancha física en que la enfermedad parecía consistir (un «catarta» más o menos próximo a este o al otro culto religioso) y un heredero de alguno de los «primeros inventores» a que popular y místicamente solía referirse el origen del saber médico (un «experto» en el uso de hierbas y remedios) [14]. No es azar que Apolo y los médicos arcaicos sean llamados *iatromántes* (Esquilo, *Eum.*, 62-63, y *Supl.*, 263), ni que esta palabra llegue a ser empleada metafóricamente para expresar la operación «purificadora» del dolor: «Para enseñar a la misma vejez, las cadenas y el hambre son iatromantes de los corazones, *phrenōn iatrománteis*», dice una vez Esquilo (*Agam.*, 1.621-1.623). La condición chamanística de estos «iatromantes» (Abaris, Apis y Mopso, en-

14 Sobre el sugestivo tema de los «primeros inventores», véase A. Kleingünter «Πρώτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung», en *Philologus, Suppl.—Bd.*, XXVI, 1933. Esquilo atribuye el origen del arte médico a Prometeo (*Prom.*, 478-483) y a Apis (*Supl.*, 262-270). Para lo que atañe al Centauro Quirón, remito a F. G. Welcker (*op. cit.*, páginas 3 ss.), W. A. Jayne (*The Healing Gods of Ancient Civilizations*, 1925), Edelstein (*op. cit.*, II), Kerény (*op. cit.,*) y J. Rof Carballo (*El Centauro Quirón*, Madrid, 1957). En el escrito *de prisca medicina* se lee que los «primeros inventores» (*prōtoi eurónte's*) del arte médico, conscientes de su gran hallazgo, juzgaron que tal arte «merecería ser atribuído a un dios, como es costumbre pensar» (Littré, I, 600-602). Véase mi estudio «El escrito *de prisca medicina* y su valor historiográfico», en *Emérita*, XII (1944), 1-28. Todo ello parece oponerse formalmente a la tesis de L. Englert («Untersuchungen zu Galens Schrift Trasybulos», *Studien zur Gesch. der Med.*, Heft 18, Leipzig, 1929), según la cual el origen de la Medicina fué interpretado por los griegos, dilemáticamente, o *bien* mediante la atribución mitológica a un dios, o *bien* a favor de una hipótesis racionalista.

tre los legendarios; Onomácrito, Epiménides y Zamolxis, entre los ya históricos) y su conexión con el orfismo y con los cultos dionisíacos, parecen hoy más que probables. A tal estirpe de chamanes griegos debió de pertenecer, por áspero que a muchos parezca el aserto, el mismísimo Pitágoras [15].

Sobre este doble fondo —cultura de la Edad Media helénica, idea de la enfermedad y práctica médica en esa época de la historia griega— estudiaremos en este capítulo el empleo terapéutico de la palabra, desde los poemas de Homero hasta los diálogos platónicos. En un primer apartado consideraremos el testimonio de los poetas líricos y trágicos; en otro ulterior trataremos de explorar los escritos de los filósofos presocráticos y los sofistas. La actitud de los médicos hipocráticos frente al problema de la curación por la palabra será objeto de un capítulo especial, ulterior al consagrado a la obra de Platón.

II.—Apenas parece necesario afirmar, después de todo lo expuesto, que el ensalmo o conjuro *(epōdḗ)* fué ampliamente usado para remedio de la enfermedad a lo largo de los siglos que median entre el epos homérico y Platón. No he de repetir aquí lo dicho en el capítulo anterior a propósito de la *epaoidḗ* de los hijos de Autólico y de su más que verosímil arraigo etnológico e histórico en las

[15] Sobre el problema de los «iatromantes», del chamanismo griego y del chamanismo en general, véase, junto a los libros de Rohde, Boyancé, Dodds y Mircea Eliade antes citados, el revelador trabajo de K. Meuli «Scythica», en *Hermes*, LXX (1935), pág. 137 ss. No parecen distar mucho de esos iatromantes legendarios los «charlatanes y adivinos» de que habla Platón en la *República* (II, 364 b) y los curanderos que vitupera y combate el autor del escrito *de morbo sacro*.

costumbres de los pueblos primitivos que con su fusión dieron origen a Grecia. Dondequiera que impera o pervive la mentalidad mágica es empleado el ensalmo, y no sólo con intención medicinal. El uso de la *epōdḗ* griega, por tanto, perdura tenazmente a lo largo de toda la historia helénica, desde Homero hasta el mundo bizantino.

Pese, sin embargo, a esa inquebrantada y monótona perduración de la *epōdḗ* y a la tan conocida resistencia al cambio que suelen presentar las costumbres populares o intrahistóricas, en el seno de la cultura griega es posible descubrir la existencia de una verdadera «historia» del ensalmo. La concreta realidad de éste recibe su forma y su contenido dentro de la situación histórica a que él pertenece; y así, si la intención mágica del ensalmador pasa punto menos que inalterada de un siglo a otro, la figura y los ingredientes del rito no dejan de experimentar alguna mudanza con el correr del tiempo. Respecto de la *epōdḗ* que menciona la *Odisea*, dicho queda todo lo que hoy sabemos. Algo más puede decirse de los ensalmos empleados en la Grecia post-homérica, y eso me propongo hacer en este capítulo.

Cuatro elementos principales parecen condicionar la figura de la *epōdḗ* griega entre Homero y Platón: el orfismo, el culto dionisíaco, la mántica de Delfos y el prestigio mítico y fundacional que desde el punto de vista religioso adquieren los poemas de Homero y Hesiodo.

Después de la publicación del artículo de Meuli y de los libros de Nilsson, Boyancé, Dodds y Guthrie [16], el tracio Orfeo aparece ante nuestros ojos

[16] W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque* (tra-

como un chamán, maestro de chamanes. El fundador del orfismo —movimiento religioso tan decisivo en la historia de la cultura griega— fué a la vez mago, encantador, músico y catarta o purificador. Un fragmento de Empédocles acerca de la transmigración de las almas asocia significativamente los adivinos, los himnópolas y los médicos[17]. Pues bien, Orfeo reunió en sí mismo la virtud de esas tres actividades, virtud que en la Grecia arcaica llevaba también consigo la propia del mago y del catarta. Pese al esfuerzo de algunos filólogos por distinguir dos orfismos, uno noble y puro, el de las comunidades órficas, y otro degenerado, el de ciertos conjuradores, catartas y curanderos errantes —los Orfeotelestes y Metragirtas, los «charlatanes y adivinos» de que hablará Platón en la *República*—, es casi seguro que no hubo tal separación entre los primitivos adeptos de Orfeo, y que todos ellos ejercieron individualmente en el seno de la sociedad griega las varias actividades chamanísticas de su fundador.

Atengámonos ahora a nuestro tema y tratemos de penetrar en la estructura de los encantamientos órficos. La leyenda más tópica y las más antiguas representaciones gráficas —entre ellas, una copa beocia de fines del siglo VI a. C.— nos muestran a Orfeo amansando aves y fieras con el tañido de su lira. Según esto, ¿habremos de concluir que fué la música y sólo la música el agente del poder mágico de Orfeo? O dicho de otro modo: en los pri-

ducción franc., París, 1956). Los estudios de Meuli, Nilsson, Boyancé y Dodds han sido citados anteriormente.

[17] Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5.ª ed., B 146, 1.

mitivos encantamientos órficos, ¿careció de importancia la palabra?

La respuesta debe ser negativa. Ya Simónides de Ceos (frg. 27 Diehl) atribuye al canto la potencia mágica de Orfeo; y cuando Esquilo, por boca de Egisto, contrapone la fuerza encantadora del mago tracio a la torpeza del Corifeo, habla expresamente de las palabras de éste y de la lengua y la voz de aquél (*Agam.*, 1.628-1.630). «La fama de Orfeo como gran cantor —ha escrito Nilsson— no se basa en su música, sino en los poemas que él declamaba acompañándose con la lira» [18]. En suma: la fórmula operativa de los encantamientos mágicos de Orfeo fué el ensalmo, la *epōdḗ*, en el sentido más literal y etimológico del vocablo: *epi-ōdḗ*, *in-cantamentum*. Más aún: desde el punto de vista de la intención con que primitivamente fueron cantados, los himnos órficos deben ser considerados como genuinas *epōdaí*. En un luminoso estudio sobre las relaciones entre la música y la magia, pudo llegar Combarieu a la conclusión siguiente: «Las fórmulas mágicas han pasado por las fases siguientes: al comienzo se las ha cantado; luego se las ha recitado; al fin se las ha escrito sobre un objeto material portado en ciertos casos como amuleto» [19]. Todas las formas de la *epōdḗ* griega hállanse comprendidas en ese esquema.

¿Cuáles fueron los fines del ensalmo órfico? ¿Cómo se ordenó, dentro de ellos, el tratamiento mágico de la enfermedad humana? ¿Fueron empleados ensalmos mágicos, *epōdaí*, en otros movimientos médico-religiosos más o menos próximos al

[19] Combarieu, *La musique et la magie* (París, 1909).
[18] *Geschichte der griechischen Religion*, I, pág. 654.

orfismo? ¿Qué papel desempeñó en éstos la palabra, desde un punto de vista médico? Antes de responder a esta serie de interrogaciones veamos los textos preplatónicos en que se habla de *epōdaí* [20].

Después de la *Odisea*, Píndaro es el primero en usar, todavía en forma no contracta, el término *epaoidḗ*. El ensalmo mágico, la *epaoidḗ*, sirve una vez en sus odas para el encantamiento amoroso, y es nombrado en significativa conexión con la *manía:* Afrodita «trajo por vez primera a los hombres el ave de la *manía (mainá d'ornin)* y enseñó al hábil hijo de Jasón ensalmos y fórmulas para que pudiese hacer olvidar a Medea el respeto a sus padres» *(Pit.*, IV, 216-219). Mas también conoce Píndaro el uso medicinal de la *epaoidḗ*. En la III Pítica expone el poeta la virtud sanadora de Asclepio y su adiestramiento por el Centauro Quirón: «¿No es él —Quirón—, el que antaño instruyó al dulce artesano de la salud robusta, Asclepio, héroe sanador de todas las enfermedades...? Apolo le llevó al Centauro de Magnesia y se lo confió para que éste le enseñase a curar las aflictivas enfermedades de los hombres. A todos los que vienen a él, portadores de úlceras nacidas en su carne, heridos en alguna parte por el bronce reluciente o por la piedra de la honda, maltratado el cuerpo por el ardor del estío o por el frío del invierno, les libra del mal, ya curándoles con suaves ensalmos *(malakais epaoidais)*, ya administrándoles pociones benéficas, ya aplicando a sus miembros toda

[20] Los textos pertenecientes a los pensadores presocráticos y a los sofistas serán considerados, como he dicho, en el apartado siguiente.

clase de remedios, ya, en fin, poniéndoles en pie mediante incisiones» *(Pit.*, III, 5-8 y 45-53). En relación con nuestro tema, y dejando aparte el comentario de las ideas etiológicas y terapéuticas que esos versos encierran, dos son las principales cuestiones que el tan famoso texto de Píndaro nos propone: 1.ª ¿En qué pudieron consistir, para el cantor de Tebas, esos «suaves ensalmos» de que nos habla? 2.ª Puesto que Asclepio aprendió de Quirón a curar mediante ensalmos, ¿desempeñará luego la palabra un papel importante en los tratamientos médicos de los templos de Asclepio?

Más adelante trataré de dar respuesta a esta segunda interrogación. La primera ha sido suscitada por L. Edelstein; el cual, relacionando aquellas dos palabras de Píndaro con un pasaje de las *Noches Áticas*, de Aulo Gelio, piensa que la expresión griega *malakais epaoidais* es literalmente traducida por la expresión latina *modulis lenibus* («con suaves cadencias»), y que según ésta debe ser interpretada. «Cuando más intensos son los dolores de ciática, llegan a disminuir si un flautista tañe suaves cadencias», dice Aulo Gelio haber leído en el escrito *perì enthousiasmou*, de Teofrasto. El papel de la música parece así preponderante en las *epaoidaí* de Asclepio; éstas serían más bien meloterapia natural que logoterapia mágica.

¿Puede ser admitida esta interpretación? No lo creo. Que en las *epōdaí* griegas, y más aún en las primitivas, tuvo importancia considerable la música, no parece cosa dudosa. Pero tanto el cotejo de ese texto de Píndaro con los otros dos en que el poeta usa el vocablo *epaoidḗ* —el verso ya mencionado *(Pit.*, IV, 218) y el de *Nem.*, VIII, 49, que

luego he de comentar—, como, por otra parte, la historia de lo que la *epōdḗ* fué luego en la cultura griega, obligan a reconocer el papel eminente de la palabra en las salutíferas *epaoidaí* de Asclepio. En la mente de Píndaro, los «suaves ensalmos» que el Centauro Quirón enseñó a Asclepio no podían ser otra cosa que canciones mágicas, cantos en los cuales la letra —la fórmula verbal de la *epaoidḗ*— había de tener tanta importancia como la música, y acaso más que ella. Frente a las enfermedades, el proceder mágico de los cantores Quirón y Asclepio no diferiría gran cosa del que hemos visto seguir a Orfeo, maestro de la canción y del encantamiento.

En las obras y fragmentos que han llegado hasta nosotros, Esquilo emplea los términos *epōdḗ* y *epaeidḗ* (*Agam.*, 1.021), ambos en su más clara y plena acepción mágica [21], no menos de cuatro veces. Dos de ellas (*Agam.*, 1.021; *Eum.*, 649), para expresar el carácter irrevocable de la muerte: «Cuando el polvo ha bebido sangre de un hombre, una vez que ha muerto —dice Apolo en *Eum.*, 647-649—, no hay resurrección para él. Mi padre no ha inventado ensalmos para esto.» Por boca de Clitemnestra, Esquilo llama otra vez *epōdós*, encantador o ensalmador, a Agamenón, que sacrificó a su hija en las playas de Aulis, camino de Troya, para conseguir vientos favorables (*Agam.*, 1.418). El sacrificio de Ifigenia habría tenido, según esto, el valor y la significación de una *epōdḗ* mágica. En fin, un breve fragmento aislado (Pap. Ox., 2.256, 9 a: 20) parece decirnos que el autor con-

21 Acerca de las acepciones no mágicas de la voz *epōdḗ*, véase lo que más abajo digo.

trapone a la eficacia de cierto recurso la fuerza mágica del ensalmo.

Más parco y circunspecto es Sófocles. En las *Traquinianas*, Heracles descarta la existencia de un encantador o ensalmador capaz de curarle sin la ayuda de Zeus: «¿Qué encantador *(aoidós)*, qué artífice de la curación *(kheirotékhnēs iatorías)* encantará, sin Zeus, el mal que me mata?» *(Traq.*, 1.001-1.003). Sófocles parece establecer aquí una contraposición entre el mago que trata de curar con ensalmos y el médico que emplea sus manos *(kheirotékhnēs)* para tratar al enfermo; contraposición más patente aún cuando Ayax lanza al aire, poco antes de darse muerte, su célebre exclamación: «No es propio de médicos sabios recitar ensalmos *(epōdás)* frente a dolencias que exigen el cuchillo» *(Ayax*, 581-582). El gran trágico no rechaza todavía de un modo absoluto el empleo de *epōdaí* con fines terapéuticos; pero sabe ya que hay enfermedades contra las cuales nada pueden los ensalmos, y no admite la realidad de acciones mágicas que no hayan sido bien contrastadas por la experiencia. Muy elocuentemente lo declara un diálogo de las *Traquinianas* entre Deyanira y el Corifeo. «Mi fe —dice aquélla, refiriéndose al supuesto poder mágico de la túnica de Neso— no es más que una presunción: no lo he puesto a prueba»; y responde el Corifeo: «Es preciso saberlo por experiencia, porque incluso creyendo en el buen éxito, no puedes tener certidumbre si no lo has ensayado» *(Traq.*, 590-593). Tan prudente modo de pensar no estaba muy lejos del espíritu crítico que Anaxágoras y los sofistas supieron crear entre las gentes de Atenas.

También los personajes de Eurípides siguen dando testimonio del empleo popular del ensalmo y manifiestan muy claramente la conexión entre los encantamientos y el orfismo. En el Cíclope, el Corifeo dice conocer un «óptimo ensalmo *(epōdê)* de Orfeo» para acabar con Polifemo. La respuesta de Ulises es muy significativa. Rechaza el recurso mágico que le ofrecen, pero acepta a continuación que los «cantos cadenciosos» del sátiro den ánimo a sus amigos *(Cicl.*, 646-653). Si el «ilustrado» Ulises euripideo no cree ya en la virtud de los encantamientos mágicos, no por eso desdeña la acción roborante de las canciones. La fuerza encantadora de las palabras de Orfeo, es dos veces nombrada en *Alcestis:* esas palabras mágicas son en un caso «himnos» (359), y en otra signos escritos sobre unas «tablillas tracias». Contra la Necesidad o *Anánke* —en esta ocasión: frente a la muerte de Alcestis—, nada puede hacerse, dice el Coro: «Yo, mediante el trato con las Musas, me lancé al cielo, y entre muchas razones que he mirado, nada más fuerte que la Necesidad encontré, ni contra ella hay remedio alguno en las tablillas tracias que escribió Orfeo melodioso, ni en cuantos medicamentos escogidos dió Febo a los Asclepíadas para los enfermizos mortales» *(Alc.*, 965-972) [22]. Y también en los encantamientos de Orfeo piensa Ifige-

[22] Sigo la traducción de A. Tovar en *Eurípides. Tragedias*, I (Barcelona, 1956), págs. 76-77. Acerca de la discusión en torno a lo que fuesen esas «tablillas tracias», véase Boyancé, *op. cit.*, pág. 39. Como observa el escoliasta, es el autor, Eurípides, el que habla ahora por la boca del coro. En su edición para «Les Belles Lettres» (4.ª ed., París, 1956, págs. 93-94) hace notar Méridier que este paso de *Alcestis* manifiesta la condición «ilustrada» y filosófica de Eurípides.

nia cuando, impotente frente a su trágico destino, sueña con la posesión del poder mágico que ella no tiene: «Si yo, oh padre mío, tuviera el lenguaje de Orfeo para persuadir con mis ensalmos *(peithein epádousa)* a las rocas, y hacer que me siguieran, y para hechizar *(kēlein)* con mis palabras a quien yo quisiera...» *(If. Aul.*, 1.211-1.213). También la Nodriza de Fedra y la de Medea —a través de las Nodrizas habla siempre en la tragedia el bajo pueblo, con su sabiduría tradicional, su buen sentido y sus creencias supersticiosas— tienen fe en la eficacia mágica de las *epōdaí*. «Estás enferma —dice aquélla a su dueña—: pon término a tu mal con algún remedio feliz. Hay ensalmos *(epōdaí)* y palabras encantadoras *(lógoi thelktḗrioi)*; aparecerá un remedio para tu mal» *(Hipol.*, 477-479) [23]. Menos tajante es la Nodriza de Medea: ni con himnos festivos, ni con canciones acompañadas por la lira *(polykhordois ōdais)* pueden ser mitigados los pesares de los hombres, nos dice; más no por esto deja de creer ella en la virtud curativa del canto: «los mortales —añade— obtendrían provecho curando mediante canciones *(akeisthai molpaisi)*» *(Med.*, 195-203). Igual fe en la palabra mágica expresa el Mensajero de las *Fenicias*, cuando dice a Yocasta: «Si posees algún recurso, si conoces sabias palabras *(sophòs ló-*

23 Anota Méridier: «Este lenguaje es voluntariamente de doble intención. Puede referirse a los ensalmos y palabras mágicas propias para *hacer desaparecer* el amor, como a declaraciones capaces de *satisfacerle* despertando la pasión en quien es objeto de este amor.» La frecuencia de las creencias populares en la acción de los «filtros amorosos» inclina más bien a la admisión de la segunda hipótesis.

gous) o ensalmos hechizadores *(philtr'epōdōn)*, parte» *(Fen.*, 1.259-1.260).

Una breve frase de Hécuba parece poner en conexión la presunta eficacia mágica de las *epōdaí* con la vieja creencia en la virtud evocadora y apotropaica de los nombres rectamente pronunciados. Cuando Polimestor predice a Hécuba que su tumba será conocida mediante un sobrenombre, ella responde: «¿Ensalmador de mi forma *(Morphēs epōdón)*, o cuál otro vas a decir?» *(Hec.*, 1272). La pronunciación de ese sobrenombre sería un ensalmo evocador de la forma de Hécuba. Más que canto, la *epōdḗ* es ahora palabra eficaz, fórmula verbal certeramente conocida y pronunciada [24].

Menos clara es la acción mágica de la danza y el canto en *Electra*, no obstante el empleo del verbo *epaeidein* para designar esa acción *(El.*, 864). En cuanto al *epōdós* que una vez aparece en *Bac.*, 234, véase lo que más adelante se dice [25].

[24] No está lejos de esta fe en la eficacia del nombre verdadero una célebre invocación a Zeus en el *Agamenón* de Esquilo: «Zeus, quienquiera que él sea, bajo este nombre le invoco, si este nombre le complace» *(Agam.*, 160-162). Pero agudamente comenta A. Lesky: «Usase aquí la más antigua forma cultual del himno de invocación. Su raíz última es la idea, extendida por el mundo entero, del poder mágico del nombre: quien con su invocación quiere llegar hasta el dios, debe llamarle con su verdadero nombre, y si tiene varios, con todos ellos. Pero ¡qué hondo contenido ha recibido en Esquilo esa forma ancestral! Cuando comienza con la frase *Zeus, ostis pot' estin*, en ese «Quienquiera que él sea», no expresa una duda sofística acerca de la posibilidad de saber algo sobre el ser divino, sino la plenitud de un corazón que ya no sabe nombrar a su dios con palabras y, a la vez, la superioridad de este dios suyo sobre aquel al que la poesía homérica había dado el nombre de Zeus» *(Die griechische Tragödie*, 2.ª ed., Stuttgart, 1958, págs. 101-102).

[25] Entre los prosistas griegos Hérodoto es el primero en haber usado la palabra *epaoidḗ*. Cuando describe los sacrificios

Los términos *thelktêrion* y *kêlēma* o *kēlētêrion* poseen por sí mismos un significado mucho más amplio que *epōdê;* significan «encantamiento», «sortilegio» o «hechizo», en su más general sentido; son, pues, acciones mágicas ejecutadas por cualquiera de los procedimientos a que los magos recurren, y no sólo por medio de las «canciones» a que etimológica e históricamente aluden las expresiones *epi-ōdê* e *in-cantamentum.* Pero hay casos en que también aquellos tres términos —y como ellos los verbos de que proceden, *thelgō* y *kēléō*, «encantar» o «hechizar»— nombran acciones mágicas ejecutadas mediante la palabra humana; más aún, acciones de carácter terapéutico. Según un fragmento de Arquíloco, «todo el que existe es hechizado *(kēleitai)* por las canciones *(aoidais)*» (frg. 106 de Diehl, 19 de R. Adrados) [26]. ¿Habla Arquíloco, en un sentido general, del encantador gozo que producen las bellas canciones en el ánimo de quienes las escuchan, o se refiere al encantamiento mágico de las que específicamente poseen tal virtud? Dicho de otro modo: el verbo *kēléō*, «hechizar», ¿es usado ahora según su sentido propio o con un sentido metafórico? No

rituales de los magos persas, cuenta que el sacerdote oficiante canta a modo de ensalmo *(epaeídei)* una «teogonía» (I, 132). El sacerdote, comenta Pfister, «es aquí, por consiguiente, el *arētĕr*, el impetrador, el único que conoce las palabras verdaderamente eficaces y que puede pronunciarlas» *(RE Sppl.— Bd.*, IV, 321-327). También Pausanias (V, 27, 6) habla de las *epōdaí* de los magos persas: «cantan un bárbaro conjuro, incomprensible para los griegos, a cierto dios», dice el relato.

[26] Remito a la excelente edición de este último autor, que en más de un aspecto mejora la de Diehl: *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* (Ediciones Alma Mater, Barcelona, 1956).

parece posible decidirlo con seguridad. Menos dudosa sería la intención metafórica en la IV Nemea de Píndaro, cuando el poeta afirma que sus canciones *(aoidaí)* serán capaces de encantar o hechizar *(thélxan)* las fatigas del duro vivir: en la alegría *(euphrōsýnē)* que aquéllas producen, tendrían éstas su mejor médico *(Nem.*, IV, 4-5). La declamación de las odas de Píndaro —la palabra poética del aedo— actúa, según esto, encantando el ánimo de sus oyentes y borrando de él las penas inevitables del existir cotidiano.

No es en la tragedia menos patente la mención de *thelktêria* y *kēlḗmata* de rito verbal [27]. Pronto tendremos ocasión de contemplar cómo los autores trágicos aluden a tales ritos, siquiera sea por modo metafórico. Baste aquí la rápida aducción de un texto de Esquilo, de evidente sentido médico-moral. Resuelto a suprimir la maldición y la mancha hereditaria que pesan sobre Orestes, Apolo le promete librarle para siempre de sus penas mediante «relatos encantadores» *(thelktērious mýthous) (Eum.*, 81-83). La palabra de Apolo encanta, purifica y sana. No en vano afirma Píndaro *(Pit.*, IV, 176) que en Apolo tiene su cabeza el linaje de Orfeo, «padre de las canciones».

El parentesco semántico de los tres vocablos griegos que nombran el «encantamiento» —*epōdḗ*,

[27] Modos no verbales de *thelktêria* —o, por lo menos, no explícitamente verbales— son los mencionados por Esquilo *(Supl.*, 571: Zeus «encanta» el dolor de Io, perseguida por el tábano; *Prom.*, 865: encantamientos amorosos de Afrodita, etcétera), Sófocles *(Traq.*, 355 y 585: hechizamiento de Heracles) y Eurípides *(If. Taur.*, 166: ofrendas para aplacar a los muertos; *Hipol.*, 509: filtros para producir mágicamente el amor, etc.). Lo mismo puede decirse de *kḗlēma* (Eurípides, *Tro.*, 893; *Hec.*, 535, etc.).

thelktérion, kêlēma— es, pues, sobremanera evidente. La práctica de la *epōdḗ* comportaba casi siempre el empleo de canciones mágicas, pero a veces son designados con ese nombre encantamientos no «cantados». Mas, por otra parte, no son infrecuentes los *thelktéria* y los *kēlēmata* en que la música y la palabra constituyen la fórmula instrumental del encantamiento [28]. De ahí que a estos tres conceptos mágicos puedan ser referidas las interrogaciones que páginas atrás quedaron sin respuesta. ¿Con qué fines fué practicado el ensalmo órfico? Dentro de esos fines, ¿cómo se ordenó el tratamiento mágico de la enfermedad humana? Los ensalmos mágicos verbales ¿tuvieron un lugar dentro de los movimientos médico-religiosos más o menos próximos al orfismo?

Con uno u otro nombre, bajo una forma u otra, el ensalmo griego pretendía el logro mágico de todo cuanto el hombre necesita y no puede alcanzar mediante sus recursos naturales: tiempo favorable, amor a voluntad, obediencia automática de otra persona, alteración preternatural del cosmos, curación de la enfermedad. Bajo la presión del ensalmo, las potencias superiores al hombre —dioses con nombre propio o *daímōnes* oscuros e innominados— se plegarían al deseo del ensalmador o de quienes creyentemente han recurrido a él. Pero junto a la operación apotropaica —mejor dicho, como consecuencia de ella—, otra de índole catártica era no pocas veces cumplida: el ensalmo «pu-

[28] Un verso de Eurípides ya citado (*Alc.*, 359) llama *kêlein* a la acción de encantar mediante himnos órficos. Como en tantos otros casos, trátase ahora de un encantamiento a la vez musical y verbal.

rificaba» de *miásmata* y *daímōnes* impurificadores la realidad con él «encantada», fuese ésta un hombre, un animal o un objeto inanimado. «Orfeo —dirá más tarde Pausanias, recogiendo el sentir del pueblo griego— fué muy superior en la belleza de su canto a sus predecesores, y llegó a tener tanto poder que se cree de él que inventó la iniciación de las diosas, las purificaciones de sacrilegios, remedios para las enfermedades y medios para desviar la cólera de los dioses» [29].

La palabra mágica, sola o acompañada de música, canta a los dioses en las ceremonias de los iniciados *(teletaí)*, ejerce acciones maravillosas —entre ellas la curación de enfermedades— y purifica lo impuro. ¿Quiere esto decir que se juzga omnipotente la fuerza del ensalmo? No sabemos con precisión suficiente hasta dónde pudo llegar la creencia del pueblo griego durante los siglos de su Edad Arcaica. Pero los testimonios literarios del siglo v expresan con mucha claridad la convicción profunda de que el poder mágico del encantamiento se halla dentro de límites infranqueables: la *moira* o destino de cada cual, la naturaleza, la necesidad. «Tú has querido hechizar lo inhechizable», dice el coro de las Danaides a sus servidoras, en las *Suplicantes* de Esquilo *(Supl.*, 1.056). Para las hijas de Dánao, algo hay que —incluso por encima de los designios de los dioses— es «inhechizable», *áthelkton;* en este caso, la terca voluntad

[29] Pausanias, IX, 30, 4. Sigo la traducción de A. Tovar, *Pausanias. Descripción de Grecia*, Universidad de Valladolid, 1946. También Diodoro (II, 29; III, 58) pondrá en relación los ensalmos con los «agentes purificadores» o *katharmoí*. Acerca de la relación entre *epōdḗ* y *kátharsis* en la obra de Platón, véase el capítulo subsiguiente.

esponsalicia de Afrodita. ¿Y qué otra cosa sino la *moira* podía ser la causa última de esta limitación?[30]. Lo mismo piensa Electra de los padecimientos que le impone su destino cruel: «Se les puede mitigar, mas no hechizar *(thelgetai)*», dice al Coro *(Coef.*, 420). La muerte, a su vez, no puede ceder a los ensalmos, no es mágicamente revocable *(Agam.*, 1.021; *Eum.*, 649), obedece a la ley inexorable de la Necesidad o *Anánkē* (Eurípides, *Alc.*, 965). Con otras palabras: en la naturaleza hay eventos «necesarios» contra los cuales nada logra la fuerza de los encantamientos. Y no sólo la muerte; también, en ciertos casos, la enfermedad y el dolor: «Los males como los míos siempre han sido tenidos por incurables», dice la Electra de Sófocles *(El.*, 229-231). La experiencia —esa *peira* a que sabe apelar, como ya vimos, el Corifeo de las *Traquinianas*— acabará demostrando a los griegos ilustrados cuál es el verdadero poder del ensalmo mágico. Pero los griegos no ilustrados, ¿dejarán de creer en él?

También los ritos orgiásticos del culto a Dioniso tuvieron, a los ojos helénicos, fuerte virtud curativa. Uno de los epítetos de Dioniso es el de *Lysios;* y hoy parece doctrina común que con esa palabra se quería aludir a la condición sanadora del dios: Dioniso «Liberador» de los males, y principalmente de la locura y del delirio báquico[31]. Mediante el *enthousiasmós* de la orgía ritual, y a fa-

[30] Acerca del papel de la *moira* en el pensamiento griego, véase W. C. Greene *MOIRA. Fate, Good and Evil in Greek Thought* (Cambridge, Mass., 1948).

[31] Véase una breve noticia acerca de la discusión antigua y moderna en torno al epíteto *Lysios* en Boyancé, *op. cit.*, página 16.

vor de una suerte de homeopatía psíquica, el dios purificaba y sanaba a sus fieles. Curábales por modo directo de la locura con que él solía castigar la resistencia a la aceptación de su culto (tal fué, según la leyenda, el caso de las hijas de Minias en Orcómeno y de las hijas de Preto en Tirinto); y por extensión, les libraba de toda posible enfermedad. Directamente apoyado en el culto dionisíaco actuó con sus hechizos y con «sacrificios y purificaciones inefables» (Pausanias, VIII, 18, 6-7) el casi mítico curandero Melampo; y también a Dioniso son atribuídos por Pausanias los tratamientos teúrgicos de un sacerdote de Anficlea: «Muy dignas de verse [en Anficlea] son las orgías de Dioniso... Las enfermedades de los de Anficlea y sus vecinos se curan mediante sueños, y es adivino el sacerdote, que responde poseído por el dios» (X, 23, 11) [32].

Ahora bien: en estas «curaciones» dionisíacas, ¿tenía algún papel la palabra humana, o fueron sólo la música y la danza los vehículos de su posible eficacia corporal? «No tenemos noticia de que en el culto a Dioniso se entonasen cantos— escribe Rohde—, probablemente porque la violencia de la danza quitaba a los celebrantes el aliento y no les permitía cantar. Pues no era el de estas danzas orgiásticas, por cierto, el ritmo suave y mesurado con que los griegos de Homero se movían a los sones del peán, sino como un torbellino furioso, delirante, que arrastraba los corros de las danzantes, a modo de un río desbordado, por las fal-

[32] Para todo lo referente al culto de Dioniso, véase la bibliografía antes citada, y especialmente los libros de Rohde y Nilsson.

das de las colinas» [33]. Pusanias, por otra parte, llama «inefables» o «indecibles» *(aporrētoi)* a los ritos purificadores o catárticos de Melampo. Debemos concluir, según esto, que en la psicoterapia dionisíaca —*sit venia verbo*— hubo creencia, gritos, danza frenética y música (cuernos de bronce, panderos, flautas frigias), más no «palabra» en sentido estricto. Dentro de la concepción nietzscheana de lo dionisíaco, cabría hablar de una terapéutica *aus dem Geiste der Musik*. Y así, el dicterio de *epōdós* o «ensalmador» que Eurípides lanza una vez contra Dioniso *(Bac.*, 234) debe ser entendido en su sentido metafórico de «mago» o «hechicero», porque el culto orgiástico no dejó lugar alguno a la *epōdé*, en cuanto ensalmo cantado o recitado [34].

Pero si la psicoterapia orgiástica no tuvo carácter verbal, sí lo tuvieron los oráculos y exorcismos —muchas veces de intención terapéutica— de los videntes extáticos que en algún santuario determinado, como ese de Anficlea que menciona Pausanias, o errantes de una ciudad a otra, como los que más tarde llamarán Báquidas y Sibilas, se hallaron en alguna conexión genética con el culto del dios tracio. Lo cual —y aun sin entrar en el

[33] *Psyche*, VIII, 1 (págs. 146-147 de la traducción castellana).

[34] Extremando un poco las cosas, cabría decir que Dioniso era tan enemigo de la palabra, que enloquecía a quienes la empleaban para argumentar contra él. «También fué sometido a la Necesidad —léese en la *Antígona* de Sófocles— el hijo impetuoso de Dryas [Licurgo]..., que por sus violentos arrebatos fué encerrado por Dioniso en cárcel de piedra. Así declinó el furor terrible, exuberante, de su locura. Reconoció que era insensato atacar al dios con discursos insolentes, porque pretendía poner fin al delirio de las Bacantes» *(Antig.*, 955-964).

arduo problema de las relaciones entre Dioniso y Apolo— nos lleva a considerar brevemente el aspecto médico de los oráculos de Delfos y del culto apolíneo.

En el epos homérico aparece Apolo como dios sanador: y aunque muy desplazado luego de esta función por su hijo Asclepio— no olvidemos que Apolo fué anterior a Asclepio en el templo de Epidauro—, nunca dejó de ser invocado en el trance aflictivo de la enfermedad. Muchos de los epítetos griegos del dios —*akésios, epikourios, alexíkakos*— aluden a su condición médica; *Apollo medicus*, seguirán llamándole los romanos; y Clemente de Alejandría, cristianizando esta vieja creencia en la eficacia terapéutica de Apolo, no vacilará en llamar a Cristo «médico peónico» (*Paedag.*, I, 2, 6). Pero esta virtualidad sanadora de Apolo, ¿fué sólo medicamentosa —Eurípides habla, como ya sabemos, de «los medicamentos escogidos que Febo dió a los Asclepíadas» (*Alc.*, 969)—, o hizo también de la palabra un instrumento?

La respuesta debe ser ahora afirmativa. Apolo, en efecto, legó a los griegos dos formas de la palabra terapéutica: el peán y el oráculo. Recordemos el «hermoso peán» con que Ulises y sus compañeros piden a Apolo la terminación de la peste que diezma a los aqueos (*Il.*, I, 473). Ese cántico tuvo, sin duda, una intención impetrativa. ¿Sólo impetrativa? El peán de Ulises ¿fué *sólo* una plegaria? La filología y la etnología actuales autorizan a decir algo más [35]. *Paiéon*, el nombre del dios que en el Olimpo cura a Hades y Ares (*Il.*, V,

[35] L. Deubner, «Paian», *N. Jahrb. für klass. Alt.*, XLIII, 1919, págs. 385 ss.; Nilsson, *Griechische Feste*, pág. 100, y

401 y 899-890), *Paiŏn*, el epíteto de Apolo como sanador, y *Paián*, el peán o canto solemne de impetración o de alabanza, son palabras etimológica y semánticamente conexas entre sí. Pues bien, un estudio detenido de los textos en que esas tres palabras aparecen, permite reconstruir el proceso de su indudable mutación semántica. En una primera etapa, *paiēōn* fué un nombre dado a las canciones mágicas de carácter curativo. Siglos y siglos más tarde dirá Proclo en su *Crestomatía*, recogiendo un último resto de ese antiquísimo sentir griego, que el peán es «un cántico para el cese de las pestes y las enfermedades». *Paiēōn*, el dios médico del Olimpo, dios sin existencia autónoma y sin culto propio, no sería otra cosa que una personificación de aquellos cantos mágicos. Más tarde, las palabras *Paiēōn* y *Paiŏn* se hacen epítetos del sanador Apolo, y escritas con minúscula *(paiēōn, paiŏn)* o convertidas en *paián*, nombrarán como sustantivos los cánticos religiosos de alabanza al dios, petición y victoria; hasta que al fin, secularizado ya, el término *paián* sirva para designar una forma literaria. Magia terapéutica, culto religioso y técnica literaria son, pues, las tres etapas principales de la historia del peán [36]. Lo cual —esto es lo que ahora especialmente importa— nos conduce a descubrir que el peán de Ulises en el canto I de la *Ilíada* y la *epaoidē* de los hijos de Autólico en el canto XIX de la *Odisea* no son sino dos formas y dos nombres distintos de

Geschichte der Griechischen Religion, I, págs. 147-148 y 511-512.

[36] Muchos de los vocablos en que se expresa la actividad humana tienen una historia semejante a esta del peán.

un mismo rito: el rito de «encantar» la enfermedad mediante canciones mágicas. A través de Apolo en el caso del peán —y probablemente también en el caso de la *epaoidê*— la palabra humana tendría la virtud mágica de sanar a los mortales. Invocado por Glauco, Febo Apolo le calma sus dolores, restaña la sangre de su herida e infunde valor en su ánimo *(Il.*, XVI, 527-528). He aquí lo que los griegos esperarán siempre de Apolo el Sanador cuando canten sus peanes y *epōdaí* o cuando, ya «profesionalizada» la práctica del encantamiento, encarguen a otros que les ayuden mágicamente a salir de su menester.

El aspecto verbal de la virtud sanadora de Apolo no queda agotado por el peán; a él pertenece también el oráculo. La mántica de inspiración tuvo en muchas ocasiones carácter terapéutico. Frente a la peste de Tebas, Edipo envía a Delfos a su cuñado Creonte con el fin de que éste «aprenda lo que él, Edipo, debe hacer o decir para salvar a la ciudad» *(Ed. R.*, 69-72). «En sus arrebatos de locura —escribirá Platón—, la profetisa de Delfos y las sacerdotistas de Dodona obraron muchos beneficios, públicos y privados, para Grecia. Incluso de las enfermedades y pruebas más horribles que, a consecuencia de faltas antiguas, y sin que se sepa de donde vienen, afligen a algunas familias, encontró la locura profética una liberación» *(Fedro*, 244 a e). El adivino, *mántis*, es a la vez médico, *iatrós*, y por eso fueron llamados «iatromantes» los curanderos mediante exorcismos y oráculos, desde aquellos legendarios personajes que, más o menos vinculados a Apolo, como Apis y Abaris el Hiperbóreo, de tan alto y antiguo pres-

tigio gozaron en Grecia. Sabemos ya que hasta el propio Apolo pudo recibir de Esquilo el nombre de «iatromante» (*Eum.*, 62), porque a él eran atribuídos los oráculos sanadores de Delfos y de tantos otros lugares en que habló como dios de la buena salud [37].

¿Tuvieron los misterios de Eleusis alguna relación con el tratamiento de la enfermedad? Y si la tuvieron, ¿fué esa relación de carácter verbal? Nada dicen a tal respecto los historiadores de la religión griega; menos aún los historiadores de la medicina. Pero si, como hoy se admite, hubo una conexión real entre el orfismo y Eleusis, y si, como piensa Boyancé, tal conexión tiene su nervio más íntimo en la idea del encantamiento mágico, parece que la respuesta a esas dos interrogaciones debe ser afirmativa. Dice, en efecto, el autor de *Le culte des Muses:* «La aproximación de los encantamientos y las *teletaí* (las ceremonias religiosas de la iniciación y de los iniciados) se funda sobre un carácter muy importante de estos ritos: unos y otros actúan sobre los dioses por una suerte de acción irresistible, derivada en gran parte de la fuerza mágica de la palabra y del canto. Si Orfeo y los Orficos se hallan tan estrechamente ligados a los misterios, es porque son ellos los más eminentes especialistas del encantamiento; no es, pues, la «vida órfica», ni es una predicación moral

37 Apolo daba la salud y podía enviar o anunciar la enfermedad. A la peste del canto I de la *Iliada* pueden añadirse las «enfermedades espantosas que atacan las carnes y las lepras que con diente feroz devoran un cuerpo sano hasta entonces», de que habla Orestes (*Coef.*, 278-281). «No hay médico que pueda poner remedio a mi predicción», dice por su parte la inspirada Casandra (*Agam.*, 1.248).

cualquiera lo que hay en el origen de ese lazo, sino algo más primitivo y tal vez más profundo.» [38] En los ritos de Eleusis no hubo sólo silencio y visión; hubo también palabra, *lógos*. Bien antiguas son las noticias acerca de las «palabras secretas» *(apórrēta)* de los misterios eleusínicos: fórmulas verbales rítmicas, reservadas a los iniciados, que recitaba o cantaba el hierofante y repetían luego los fieles. En la mente de quienes los pronunciaban, ¿tendrían estos misteriosos *apórrēta* alguna virtud medicinal de carácter mágico? Nada parece más probable; y la sentencia de Aristóteles acerca del estado psíquico de los participantes en los misterios —ese estado «no es un aprehender *(mathein)*, dice el filósofo, sino una pasión *(pathein)* y una disposición del ánimo» (frg. 15, Rose)— refuerza la probabilidad de tal conjetura. En Eleusis, y desde un punto de vista médico, los *apórrēta* y *teletaí* fueron con toda probabilidad algo muy semejante a lo que en otros lugares de Grecia venían siendo los himnos y *epōdaí* órficos y los peanes del más primitivo culto apolíneo.

Queda por considerar —dejando para el apartado próximo el examen del pitagorismo— el papel de la palabra en las curaciones de los templos de Asclepio. Aquellos «suaves ensalmos» que el hijo de Apolo aprendió del Centauro Quirón, según el relato de Píndaro, ¿tuvieron luego algún papel en las curas de Epidauro y los restantes santuarios asclepieos? Las descripciones habituales del sueño en el templo —comenzando por la famosa de Aristófanes *(Pluto*, 633-747)— imponen una respuesta tajantemente negativa: Asclepio no curó en sus

[38] *Le culte des Muses*, pág. 58.

templos mediante fórmulas verbales y canciones de carácter mágico; las palabras que el paciente oía durante la incubación —por tanto, durante el sueño o en un estado semionírico— eran no más que las pertinentes a la descripción terapéutica del dios. Sólo en muy contados casos tuvieron esas palabras condición oracular, y no siempre fué medicinal el contenido de los oráculos de Asclepio. ¿Quiere esto decir que la psicoterapia verbal —una «psicoterapia»», claro está, no técnica y no deliberada— estuvo totalmente ausente de las curas de Epidauro? En modo alguno. Un examen detenido de las fuentes permite descubrir aspectos psicoterápicos en el benéfico decir de Asclepio el Sanador. A veces actuaba la belleza y suavidad de su voz —*emmeléstaton phthóngon*, «voz armoniosísima», según un relato de Suidas (*Lexicon*, s. v. *Domninos*); *placido emittere pectore voces*, «habló con sosegado ánimo», dícese en otro de Ovidio (*Metam.*, XV, 657)—, y a veces operaba, a la par, lo que esa voz comunicaba al enfermo. Cuenta Oribasio que Asclepio se le apareció a Teucro el de Cízico durante su incubación en el templo de Pérgamo, conversó con él y le preguntó si deseaba que su enfermedad —Teucro padecía de ataques epilépticos— fuese cambiada por otra (*Coll. Med.*, XLV, 30, 10-14); y todavía es más clara y elocuente una noticia de Galeno, según la cual Asclepio ordenaba no pocas veces a los enfermos la tarea de componer odas, piezas cómicas, y canciones para corregir la desproporción o *ametría* de las emociones de su alma (*de san. tuenda*, I, 8, 19-21). No hay duda: sin intención expresamente mágica, pero sí directamente apoyadas so-

bre la honda fe del pueblo griego en la virtud sanadora de Asclepio, las palabras de éste tuvieron con frecuencia innegable carácter psicoterapéutico.

Lo expuesto ahora puede ser resumido en esta breve conclusión: bajo nombres diversos —*epōdḗ* o «ensalmo», *thelktḗrion* y *kḗlēma* o «hechizo», *paiḗōn* o «pean», *apórrēta* o «palabras secretas» y *teletaí* o «ritos iniciáticos»— [39] la Grecia arcaica usó ampliamente, frente al penoso evento de la enfermedad humana, fórmulas verbales de carácter mágico, meramente recitadas en ocasiones, cantadas casi siempre. El contenido de esas fórmulas fué muy diverso: himnos religiosos con el prestigio de su antigüedad, fragmentos de Homero o de Hesiodo, exclamaciones breves y hasta palabras ininteligibles [40]. El pueblo griego —y no sólo el bajo pueblo— creyó en la magia y recurrió a ella con frecuencia, desde los tiempos prehoméricos hasta el fin de la época helenística; es decir, a lo largo de toda su historia. La filosofía de Platón, Aristóteles y los estoicos será impotente contra esa vigorosa creencia o —con ciertas restricciones— se-

[39] A esta serie podría añadirse la palabra *hórkos*, «juramento». En el capítulo precedente consigné un texto de Esquilo *(Agam.*, 1.198-1.199), en el que transparece la creencia en la virtud sanadora y catártica del juramento. Acerca de la significación del juramento entre los griegos, véase Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I (Berlin, 1931), pág. 32. Análoga acción curativa y purificadora habría de ejercer el «decir» *(tí phōnōn)* que Edipo pronunciará para librar a Tebas de la peste, si así se lo indica el oráculo de Delfos *(Ed. R.*, 72).

[40] Un fragmento de Aristóteles (frg. 454; FHG, II, 188) cuenta que en cierta ocasión fué empleado contra una peste el siguiente ensalmo: «¡Vete a los cuervos!». Con ello la peste habría quedado «ensalmada». Al exponer la psicoterapia verbal de los pitagóricos reaparecerá este tema del contenido de las *epōdaí* arcaicas.

guirá admitiéndola. Afirmemos con energía tal realidad, frente a tantas desmesuradas idealizaciones de la cultura helénica. Pero, dicho esto, es preciso y urgente advertir que cuando los autores del siglo v emplean las palabras *epōdḗ*, *thelktḗrion* y *kḗlēma*, no siempre aluden con ellas a ritos o ceremonias de índole mágica. Poco a poco, desde los líricos del siglo vi hasta Platón, va insinuándose el empleo metafórico de esos tres vocablos. Un suceso literario que, bajo su aparente insignificancia, va a tener muy importantes consecuencias en la historia de la cultura griega.

Acepciones metafóricas del verbo *thelgō* y del sustantivo *thelktḗrion* —recuérdese la parte final del capítulo anterior— no son infrecuentes en el epos homérico. El «hechizo» amoroso que encierra el cinturón de Afrodita *(Il.*, XIV, 215) y el que da su peligrosa virtud a las palabras de Calipso *(Od.*, I, 57) y al canto de las sirenas *(Od.*, XII, 40) poseían sin duda en la mente de Homero el carácter que hoy solemos llamar «mágico». Mas cuando se nos dice que Penélope supo con dulces palabras «hechizar el ánimo» *(thelge dè thymòn)* de sus pretendientes *(Od.*, XVIII, 282-283), o que el aedo Femio encantaba con sus «relatos hechizadores» *(thelktḗria)* el corazón de quienes le oían *(Od.*, I, 337), entonces el sentido de tales términos no puede ser sino metafórico, porque ni las palabras de Penélope ni los relatos de Femio son «hechizos mágicos», en el sentido fuerte de esta expresión. Pues bien: lo que ya se había iniciado en los versos del epos, se intensifica en la literatura del siglo v. Me ceñiré, por vía de ejemplo, a la obra de Esquilo. En las *Suplicantes* habla así el Rey de los Argi-

vos: «un relato hechizador *(mýthos thelktêrios)* puede curar el mal que otras palabras hayan causado; más para impedir que la sangre de los argivos sea derramada, son precisos los sacrificios» *(Supl.*, 446-448). El uso metafórico del adjetivo *thelktêrios*, harto patente ya en el primer término de la frase, cobra ahora redoblada claridad por la contraposición entre la humana naturalidad del «relato seductor» y la sacralidad y el poder sobrehumano del «sacrificio». Igualmente clara es la transposición metafórica en dos pasajes de las *Euménides*. «Si respetas la venerable Persuasión, si mis palabras son para tu corazón dulcedumbre y hechizo *(thelktêrion)*, permanecerás aquí», dice Atena al Coro de las Euménides *(Eum.*, 885-886); a lo cual responde poco después el Corifeo de éstas: «Me parece que mi animosidad, hechizada ya *(thelxein)*, cede» (900). En todos estos textos se nos dice que la palabra «hechiza» para ponderar la fuerza de su acción sugestiva sobre el ánimo de quien la escucha; y así, más bien que por «decir hechizador», las expresiones *thelktêrios lógos* o *thelktêrios mýthos* deben, en tales casos, traducirse por «decir sugestivo» [41].

Otro tanto acaece con el sustantivo *epōdḗ* y con el verbo *epádō*, «ensalmo» y «ensalmar». Píndaro, por ejemplo, llama una vez «ensalmos» o «encantamientos» *(epaoidaí)* a sus poemas: «Me complazco mucho cuando doy a una hazaña la alabanza que merece y con mis ensalmos *(epaoidais)* ve el atleta calmarse su fatiga» *(Nem.*, VIII, 49-

[41] Aun cuando no se refiere a una expresión verbal, sino al regalo del cuerpo, es también patente el uso metafórico de *thelktêrion* en *Coef.*, 670.

50). El juego metafórico de la jactancia pindárica es evidente: el poeta estima en tanto la virtud letificante y sugestiva de sus odas, que se atreve a llamarlas *epaoidaí*, «ensalmos», como si esa virtud fuese realmente mágica. «No me dejaré hechizar *(thélxei)* por los melosos ensalmos *(epaoidaisin)* de la Persuasión», dice Prometeo en la tragedia de Esquilo *(Prom.*, 172-174). Tampoco ahora se trata de ensalmos mágicos *stricto sensu*, sino de palabras seductoras; y tampoco Pericles es llamado «ensalmador» por Eupolis, cuando éste trata de ponderar cómicamente la gran capacidad del estadista ateniense para la seducción verbal *(Dem.*, frg. 98 EDM). La misma metáfora aparece, ya a fines del siglo v, en boca de la noble hija de Edipo: «Otros también tienen hijos culpables y ánimo arrebatado; pero aconsejados por los ensalmos *(epōdais)* de los amigos, encantan (apaciguan: *expádontai)* su naturaleza» (Sófocles, *Ed. Col.*, 1.192-1.194). Teseo, en fin, llama a Hipólito ensalmador *(epōdós)* y hechicero*(góēs)*, cuando cree que éste trata de engañarle con sus palabras *(Hipol.*, 1.038).

El empleo metafórico de los términos *epōdḗ* y *thelktḗrion*, con el propósito de subrayar vigorosamente la capacidad sugestiva de la palabra humana, es, pues, un suceso bastante general en la literatura griega del siglo v; suceso que todavía hemos de ver confirmado en el apartado próximo, cuando examinemos el flanco psicoterapéutico de la obra del sofista Gorgias. Una pregunta surge con presteza en el ánimo del historiador: esa transposición metafórica, ¿tiene sentido profundo, o es no más que una afortunada ocurrencia estilísti-

ca? Basta un mediocre conocimiento de lo que desde Homero fué la cultura griega para obtener oportuna respuesta: *la ocurrencia y la decisión de llamar osada e hiperbólicamente «epōdḗ» a la palabra sugestiva, a toda expresión verbal capaz de seducir por lo que ella es en sí misma, tuvieron por causa la altísima estima que entre los griegos gozó siempre la eficacia social del habla y la creciente importancia que el bien hablar fué logrando en las «póleis» democráticas de los siglos VI y V.* Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eupolis, Gorgias y Eurípides sienten en sus almas y advierten en torno a sí que «hablar» —hablar bien— es a la vez saber y poder, hasta tal punto que el bien hablante es equiparable a los hombres dotados de poderes mágicos, los *epōdoí* o ensalmadores. La excelencia mítica de la educación de Aquiles *(Il.*, IX, 443) y el prestigio legendario del aedo *(Od.*, VIII, 479-480) pasan lúcidamente a la conciencia histórica y social de los griegos del siglo v. Y por tanto —esto fué la sofística— a la reflexión intelectual y a la técnica de la enseñanza.

El fundamento psicológico de esa eficacia de la palabra recibe el nombre de «persuasión» *(peithō)*. No es un azar que *Peithṓ*, la Persuasión, llegase a alcanzar entre los griegos condición divina. Homero no la nombra, pese a la importancia que la expresión literaria del epos otorga al verbo *peithein*, «persuadir». Peitó, la «augusta Persuasión», aparece como diosa en la obra de Hesiodo: es una de las hijas de Océano y Tetis *(Teog.*, 349) y está entre las deidades que adornan y hacen seductora la figura recién formada de Pandora *(Trab.*, 73). Los testimonios ulteriores (Ibico, Safo, Anacreon-

te) nos la presentan como acompañante y colaboradora de Afrodita, y hasta llegan a declararla hija suya (Esquilo, *Supl.*, 1.041). Peitó, según esto, comienza siendo la diosa de la seducción erótica. Ella es la que con su dulce aguijón incita el amor de Medea (Píndaro, *Pit.*, IV, 219) y la que posee las secretas llaves del amor divino *(Pit.*, IX, 39). Nada puede resistir al encanto de la divina Persuasión.

Pronto, sin embargo, y sin perder su olímpico patronazgo de la seducción amorosa, Peitó va a mostrársenos como diosa de la eficacia persuasiva de la palabra. Alcmán (frg. 44 Diehl) la declara hija de Prometea, hermana de Tyche y Eunomía y diosa de la persuasión política. Su figura queda ahora bien definida por la oposición entre ella, Peitó, y Bía (la fuerza) o Ananke (la necesidad). Recogiendo esa antigua tradición, también Heródoto contrapone a Peitó y Anankaie (VIII, 111); y un escolio al *Orestes* de Eurípides (1239) convierte muy significativamente a la Oceánida en esposa de Foroneo, fundador del orden político y civil. Durante el siglo v se ha ido acusando sin tregua esta amplísima función persuasiva de Peitó. En las *Suplicantes*, Esquilo nos presenta al rey de Argos encomendándose a la Persuasión y a la Fortuna (hermanas entre sí, según Alcmán), para convencer con sus palabras a la asamblea de su pueblo *(Supl.*, 523); en las *Euménides*, la «venerable Peitó» presta dulcedumbre y hechizo al discurso suasorio de Atena (885), y bajo su mirada encantadora (Ibico, frg. 8: Peitó es *aganoblépharos*, «de dulce mirada») triunfan la lengua y la boca de la divina abogada de Orestes. «Ha vencido Zeus

Agoraios», proclama Atena al final de su hábil alegato (970-973). «Zeus Agoraios»: el Zeus de las asambleas públicas, el supremo dios de la palabra eficaz. Ya bajo la influencia de la sofística, dirá la Hécuba de Eurípides: «¿Para qué, mortales, esforzarse por los saberes y su investigación? Sólo la Persuasión (Peitó) es la soberana de los hombres. ¿Por qué no trabajamos más bien por adquirir, mediante salario, la ciencia perfecta?» *(Hec.*, 816). Más aún que las casas de mármol en que se venera a los dioses, la palabra es el verdadero templo de Peitó, sentencia Eurípides *(Antígona*, frg. 170 N.). Para un griego, nada podía expresar con más fuerza y eficacia la conexión entre la persuasión y la palabra.

Mas no siempre es benéfica la influencia de la diosa, porque la seducción de la palabra humana también puede ser corruptora. Deshaciendo la vieja antítesis entre Bía y Peitó, Esquilo dirá que a veces la «funesta persuasión» fuerza*(biatai)* al hombre *(Agam.*, 385), y llamará «engañosa» a la divina Oceánida *(Coef.*, 726). El mismo sentido peyorativo tiene en Sófocles la obra de Peitó *(El.*, 562; *Traq.*, 661, frg. 781-786). Es posible que, como apunta Peek [42], esta estimación negativa de la persuasión verbal no sea ajena al destino político de Atenas, tantas veces descarriada por la oratoria durante el siglo v. Lo cierto es que a la declinación de este siglo pertenece la cómica visión aristofanesca de la diosa de la persuasión. La persua-

[42] W. Peek, art. «Peitho», *R. E.*, XIX/1, col. 204. A este excelente artículo remito, para lo que atañe a la bibliografía y a las fuentes epigráficas y arqueológicas acerca de la diosa Peitó.

sión sirve para dar apariencia de justicia a lo que se dice, enseña ladinamente el Corifeo de *Las nubes* (1938). Nada, sin embargo, tan revelador del nuevo sentir popular como un torneo poético de *Las ranas* entre Eurípides y Esquilo, en presencia de Dioniso. «La persuasión no tiene otro templo que la Palabra», dice Eurípides, citando el famoso verso de su *Antígona*. Replica Esquilo con otro verso de su *Niobe:* «De los dioses, sólo Thanatos no ama a los presentes» (frg. 156). ¿Cuál de esos dos versos será el más grave? Dioniso resuelve la cuestión hablando así: «La Persuasión es cosa ligera y no tiene seso *(noun ouk ékhon)*» (*Ranas*, 1.391-1.396). Bien se advierte que la sofística y Sócrates —*Las ranas* fueron representadas el año 405— han pasado por Atenas: el arte de convencer con la palabra no ha dado a los atenienses todo lo que de él esperaban.

Peitó, diosa de la seducción amorosa y del decir persuasivo, la Peitó «augusta» (Hesiodo), «ojidulce» (Ibico), «sabia» (Píndaro), «encantadora», «venerable» (Esquilo) y «soberana» (Eurípides), no fué otra cosa que una personificación de la eficacia psicológica y social de la palabra. «El poder de la argumentación», *die Macht der Gründe*, llama Wilamowitz a Peitó, olvidando acaso que la fuerza del decir humano no es sólo lógica y argumental [43]. La gran importancia que el bien hablar tuvo para el pueblo griego, desde que se le ve comparecer en la historia, es sacralizada y divinizada en la figura de esta diosa Persuasión [44].

[43] *Der Glaube der Hellenen*, I, pág. 32.

[44] Esa personificación debió de acaecer en la Grecia post-

Algo divino hubo para el hombre de Grecia en la hazaña de convencer y brillar socialmente mediante la palabra; y cuando el espíritu racionalizador y secularizador del siglo v reduzca a ser sólo «importante» lo que antes había sido «divino» —todo lo que para los hombres es «importante» comenzó siendo «divino» en una etapa anterior de la historia—, la gran frecuencia de los términos *peithō*, «persuasión», y *peithein*, «persuadir», en los textos literarios, delatará inequívocamente la antigua estimación sacral —y en cierto modo erótica— de la fuerza de la palabra [45]. La complacencia de persuadir hablando debió de ser en el alma de los viejos helenos un sentimiento religiosa y psicológicamente conexo con el placer sexual. *Eros* y *lógos* cobraron significativa unidad en la figura de la diosa Peitó [46]. Mas pronto lo divino se humaniza: la idea de la retórica que Córax y Gorgias van a proponer a los griegos —la retórica como «demiurgo de la persuasión»— no será sino el resultado a que necesariamente había de conducir la secularización de aquella arcaica divinidad oceánida.

La palabra del hombre es divina y gustosa porque expresa y comunica, más también porque persuade La palabra persuasiva es apaciguadora (Es-

homérica. Recuérdese lo dicho sobre el silencio del epos acerca de Peitó.

[45] La obra de Eurípides —en la cual esos vocablos figuran no menos de ciento setenta y dos veces (me atengo para este dato a la cuidadosa recopilación de J. T. Allen y G. Italie en *A Concordance to Eurípides*, Berkeley and Los Angeles, 1954)— lo demuestra de modo bien patente. Baste este ejemplo.

[46] Tosca y unilateralmente libidinizada, la misma intuición late en la reducción psicoanalítica del placer de hablar —y hasta de la función de hablar— a una suerte de erótica oral.

quilo, *Persas*, 837), suave (Sófocles, *Filoct.*, 629), bella (*Filoct.*, 1.268), encantadora (Eurípides, *Andr.*, 290); sólo las mentes muy firmes y afiladas pueden resistir la fuerza de su encanto (Esquilo, *Siete*, 715). ¿Qué es, entonces, la palabra humana? ¿Qué significa la palabra en la vida del hombre? ¿Cómo actúa en quien la pronuncia y en quien la escucha? ¿Cuáles son los límites de esa operación suya? Los sofistas —y luego Sócrates, Platón y Aristóteles— meditarán tenaz y profundamente sobre estos temas. Pero el pensamiento de los sofistas y los filósofos tuvo como incitación y como supuesto aquella altísima estimación griega del decir, de que los poetas líricos y trágicos ofrecen tan claro testimonio. Sería necio esperar de esos poetas una doctrina sistemática acerca de la operación psicológica y social de la palabra, pero no resulta imposible ni parece inoportuno recoger ordenadamente algunas de las ideas que en torno a esa operación ellos describieron; las ideas que sin duda circulaban por las cabezas de Atenas durante los decenios centrales del siglo v.

Me limitaré a los autores trágicos. La palabra expresa el ser y la intimidad del hombre (Sófocles, *Ed. Col.*, 1.188) y hace «vidente» a quien rectamente la emplea (*Ed. Col.*, 74). Mas cuando sirve de medio de comunicación entre los hombres, ¿qué función cumple? Dos recursos principales y contrapuestos darían realidad y orden concretos a la convivencia humana: la fuerza y la palabra. El grave y permanente problema social de la oposición —o de la complementariedad— entre la palabra y la fuerza preocupa vivamente a Sófocles. «¿Quién manda aquí por la palabra y por la fuerza?», pre-

gunta Edipo al llegar a Colono *(Ed. Col.*, 68). «Fuerza» —en el sentido de «coacción»— y «palabra» o «persuasión» son un constante doblete conceptual en la trama del *Filoctetes* (563, 593-594, 612); y cuando Polinice, en *Edipo en Colono*, relata su desplazamiento por Eteocles, a esos dos términos recurrirá para demostrar la sinrazón de su hermano: «Eteocles me ha expulsado del país sin haberme vencido con la palabra (quiere decir: por su elocuencia) y sin haber competido conmigo con sus manos y con sus obras» (1295-1298). La fuerza y el decir se oponen y se complementan entre sí. Pero ¿es alguno de los dos términos superior al otro? Un parlamento de Ulises en *Filoctetes* da la respuesta de Sófocles, y acaso de todo el pueblo griego: «En la vida de los hombres es la lengua —esto es: la palabra—, y no la acción, la que conduce todo» (98-99). Peitó debe prevalecer sobre Bía [47].

Palabras, palabras vigorosas y persuasivas: ellas son la clave de la relación interhumana y del buen éxito en la ciudad. Una palabra puede tener la fuerza de una flecha (Esquilo, *Coef.*, 380-381) y penetrar hasta lo más profundo del alma de quien la oye *(Coef.*, 451-453). Por la palabra debe el hombre discreto buscar su buen renombre, sin olvidar que los discursos demasiado bellos —más atenidos, por tanto, al primor de su forma que a la eficacia de su persuasión— pierden a veces a las ciudades

[47] Más tarde, y por obra de la filosofía, Peitó llegará hasta asumir el papel de Bía y de Ananke, porque la verdad nos fuerza necesariamente a aceptarla, cuando el *lógos*, la palabra, nos la hace conocer. Por eso Platón podrá hablar de una «persuasión necesaria» o «irresistible», *peithô anankaia (Sof.*, 265d).

(Eurípides, *Hipol.*, 486-489), y que la buena conducta es el recurso óptimo para bien hablar *(Hec.*, 1.238-1.239). Un discurso artificioso es la peor de las enfermedades (Esquilo, *Prom.*, 685-686); los discursos bien compuestos, en cambio, ya encanten, ya irriten, ya enternezcan, otorgan prestada voz al silencioso (Sófocles, *Ed. Col.*, 1.281-1.283), sobre todo si quien los pronuncia es hombre de prestigio: «El habla —enseñará Eurípides— no tiene la misma fuerza en la boca de hombres oscuros que en la de los hombres prestigiosos» *(Hec.*, 293-295). La palabra del amigo calienta el corazón *(Med.*, 143). El doliente, en fin, logra algún consuelo expresando ante otro su dolor *(Filoct.*, 692-694).

¿Puede entonces extrañar que la palabra, instrumento tan poderoso para modificar y gobernar la realidad del hombre, tenga por sí misma, sin el añadido de una virtud mágica, el poder de conseguir la curación de la enfermedad humana, o por lo menos de ayudar a ella? Tenuemente apuntaba en el «decir placentero» de las curas de Néstor y Patroclo, la curación por la palabra —curación ya no mágica, sino natural— sigue siendo nombrada en la literatura del siglo v. Dice Océano a Prometeo, en la tragedia de Esquilo: «¿No sabes, Prometeo, que hay discursos que curan la enfermedad de la cólera *(iatroì lógoi)*?» A lo cual contesta el Encadenado: «Sí, si se sabe apaciguar oportunamente el corazón, en lugar de empeñarse en secar por la fuerza *(bía)* un ánimo repleto de humor colérico» *(Prom.*, 377-380). Desde nuestro punto de vista, ese texto —a cuya dialéctica interna pertenece la ya conocida oposición entre la

palabra y la fuerza— es de valor inestimable: un desorden de las pasiones especialmente violento recibe ahora el nombre de «enfermedad», y es concebido como afección a la vez psíquica y somática de la realidad humana, de acuerdo con el sentido del término *thymós* en la antropología de la Grecia arcaica [48]; y comparando acaso la acción de la palabra a la de un masaje suavizador y atenuante, se afirma sin ambages su virtud terapéutica sobre la morbosa «hinchazón» del ánimo determinada por el humor colérico, *sphrigōnta thymón*. La palabra oportuna del médico —y, en general, del amigo— puede ser *iatrós lógos;* y no sólo porque a veces cura o alivia, mas también porque enseña y consuela. «Es dulce para los enfermos saber claramente lo que todavía han de sufrir», dice Esquilo (*Prom.*, 698-699) con profunda agudeza. Desde un punto de vista estrictamente médico, este pensamiento de Esquilo completa su famoso *páthei máthos*, la máxima según la cual sólo a través del dolor se aprende. Ahora se nos dice que el dolor del enfermo puede ser «dulce» —dentro, claro está, de la dulzura que el dolor permite—, si llega a ser «sabido», si el doliente logra «situarlo» en su propia vida mediante las palabras de quien entiende su dolor y su enfermedad mejor que él.

También Eurípides sabe que la palabra puede curar. Víctima de su pasión morbosa, Fedra exclama: «¡Oh funesto y miserable destino de las mujeres! ¿Qué artes, qué palabras poseemos para

[48] Además de los libros de Snell y Onians ya citados, véase *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques* de J. Dumortier (París, 1935).

deshacer el abrazo de la desgracia que nos ha derribado?» *(Hipol.*, 668-671). Pero esta inferioridad social de la mujer en lo concerniente a las «artes» y las «palabras» que ayudan a capear las desgracias quedaría psicológicamente compensada por la mayor plasticidad de la naturaleza femenina a la acción sanadora —«encantadora»— de la palabra oportuna. En la tragedia de su nombre, Andrómaca da su réplica a la Fedra del *Hipólito:* «Está en la naturaleza de las mujeres encantar *(térpsis)* los males presentes teniéndolos siempre en la lengua y en los labios» *(Andr.*, 93-95). La esposa de Héctor se refiere, como en el contexto es obvio, a la operación psicológica de la queja verbal; pero es evidente que su pensamiento tiene como reverso la acción curativa o consoladora de la palabra oída. La palabra capaz de ayudar *ex ore*, en cuanto proferida, ayuda también *ex auditu*, en cuanto meramente escuchada.

Pero los poetas trágicos no desconocen la relativa estrechez del límite que la naturaleza ha puesto a la eficacia psicológica y curativa de la palabra. Cuando el miedo es excesivo, no hay palabras que puedan dominarlo, afirma Esquilo, por boca del Rey de Argos *(Supl.*, 514); y la Electra de Sófocles sabe, a su vez, que para ella no puede haber palabra útil *(El.*, 225-228). La realidad del hombre es con frecuencia más poderosa que la palabra humana, aunque tan grande sea en ocasiones la fuerza de ésta. Peitó, la persuasión, queda muchas veces vencida por Bía, la violencia, o por Ananke, la necesidad. Ya el avisado Teognis lo había dicho, allá en los años tan agitados y confusos del siglo VI: «Si los hijos de Asclepio hubie-

sen recibido de los dioses el poder de curar la maldad y la perversión de los hombres, ¡qué pingües beneficios obtendrían! Si el buen sentido fuese cosa que se pudiese producir e infundir en el hombre, nunca el hijo de un padre honrado y al que hubiesen persuadido sabios discursos habría llegado a ser un malvado» (I, 430-436).

En relación con nuestro problema —la posible eficacia psicológica y curativa de la palabra humana—, un enjambre de graves cuestiones asedia las mentes de Atenas en la segunda mitad del siglo v. La perversidad y el desorden de las pasiones, ¿son, en sentido estricto, «enfermedades» del hombre? Y si lo son ¿hasta qué punto pertenecen a su naturaleza, a su *phýsis*? Frente a la *phýsis* en general y frente a la *phýsis* del hombre en particular, ¿qué puede hacer el *lógos*, en su doble dimensión de «razón» y «palabra»? ¿Y cómo esa acción del *lógos* puede convertirse en *tékhnē*, en «arte» o «técnica»? En la vida del hombre, ¿dónde acaba lo que es «naturaleza», *phýsis*, y dónde empieza lo que es «convención» o «estatuto», *nómos*? Filósofos, sofistas y médicos van a esforzarse por dar respuesta satisfactoria a esta ardua serie de interrogaciones.

III.—La Sabiduría o Sofía, ha escrito Xavier Zubiri, adoptó en la Grecia del siglo v dos formas: una forma patética, la tragedia; otra noética, la filosofía [49]. Arraigadas ambas en un mismo suelo histórico —la mentalidad griega arcaica—, aquélla fué obra de los griegos continentales, y esta otra, creación de los griegos coloniales. Atica y Jonia, cada una a su modo, fueron la cuna del

[49] *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 1944), pág. 226.

clasicismo helénico; quiero decir, de lo que para nosotros es «clásico» en la Grecia antigua.

Howald [50] ha contrapuesto la profunda religiosidad de los griegos continentales y la escasa religiosidad de los griegos coloniales. Los movimientos religiosos de los siglos VIII y VII, que tan hondamente conmueven el mundo helénico —Dioniso, el orfismo, los misterios—, apenas llegan a Jonia, o llegan muy atenuados. Arquíloco, el poeta de Paros, quiere cantar un ditirambo estando beodo, lo cual es blasfemia, porque el ditirambo debía ser cantado por un coro. Pitágoras funda su secta órfica en la Magna Grecia; en Samos, su patria, no hubiese hallado suelo favorable. Jenófanes, en cambio, supo expresar bien la actitud «racional» de su mundo jónico frente a la religión tradicional. Así, la inseguridad íntima y el hondo sentimiento de culpabilidad del griego arcaico no se expresan entre los jonios religiosamente, como en la Grecia peninsular, sino en el ansia de saberse inscrito en una armonía cósmica humanamente cognoscible y conocida. «La idea y el deseo de encontrar en el cosmos la armonía que le faltaba en su mundo interior —concluye Howald— condujo a Tales de Mileto y a sus sucesores, los llamados filósofos presocráticos, a ocuparse de la naturaleza allende las necesidades prácticas. Tal fué la forma jónica de la vivencia religiosa... Pero la armonía así postulada no debía descansar sobre una creencia, sino que había de ser comprobada por el experimento y la conclusión lógica; debía ser accesible a la razón, debía ser *verdadera*. De este modo vino al

[50] «Kultur der Antike», en el *Handbuch der Kulturgeschichte* herausg. von Kindermann (Potsdam, 1936).

mundo —con el símbolo cósmico, que duró poco tiempo— el concepto de la verdad».

Certera en su conjunto, la descripción de Howald debe ser matizada. La filosofía no fué expresión de *irreligiosidad* o rostro intelectual de una *asébeia* colectiva; respecto de la Grecia peninsular, el pensamiento de los jonios fué más bien un resultado de *otra religiosidad*. También Teognis, un noble de Megara, sabe enfrentarse desenfadadamente con Zeus y dudar de su justicia, en pleno siglo VI. El emigrante griego llevó consigo sus antiguos dioses y su culto tradicional a la costa del Asia Menor, y hay más de un motivo para suponer que Apolo en Mileto, Artemis en Efeso y Hera en Samos fueron tan venerados como en sus templos de Atica, Beocia y Tesalia. Pero es lo cierto que las condiciones psicológicas y sociales de la vida colonial —una «colonia» es, ante todo, un conjunto de hombres tan obligados como decididos a vivir por sí solos— llegaron a crear en la mente griega un tipo de religiosidad y una osadía intelectual que, siendo por una parte tradicionales, implicaban por otra una considerable novedad, y condujeron a la postre a la idea de la divinidad imperante entre los *physiologoi* presocráticos. No en vano pudo decir Tales de Mileto, según Aristóteles *(de anima*, 411 a 7), que «todo está lleno de dioses», y no por azar ha podido escribir Werner Jaeger un libro certeramente titulado *La teología de los primeros filósofos griegos*. Más que rostro intelectual de una *asébeia* habitual y colectiva, la filosofía jónica fué la forma teorética de un nuevo modo de *eusébeia*, ese en cuya virtud Hipócrates podía considerarse más «piadoso» que los curanderos supersticiosa-

mente dados a la práctica de ensalmos y purificaciones [51].

Algo semejante debe decirse de la concepción de la historia griega subyacente a una expresión que W. Nestle ha hecho célebre: *Vom Mythos zum Logos* [52]. El clasicismo griego sería la obra de un tránsito de lo «mítico» a lo «lógico», de un modo de vivir en el cual la palabra del hombre nombra imágenes, a otro en el cual expresa conceptos. En términos generales, esto es verdad; mas también lo es —y el propio Nestle gustosamente lo reconoce— que nunca el pensamiento griego pudo ni quiso prescindir del mito. Ni siquiera es preciso recurrir al ejemplo de Platón, el gran mitopoeta. El mismo Aristóteles, tan ascéticamente conceptual en su filosofía, ¿no confesó una vez que la soledad y el aislamiento iban haciéndole cada vez más amigo de los mitos? (frg. 668 Rose). Más exacto fuera decir que el pensamiento jónico fué el tránsito de un «*lógos* preponderantemente mítico» a un «*lógos* preponderantemente noético»; tránsito en el cual los griegos llegaron a descubrir que, si el conocimiento humano empieza con el mito, en él se ve obligado a terminar, si quiere ser íntegramente fiel al impulso que desde dentro le anima.

No debo exponer aquí la génesis de la filosofía jónica: ese mal conocido proceso por cuya virtud

51 Contrapone Howald, por ejemplo, la «creencia» de los griegos peninsulares y la «actitud experimental y razonadora» de los griegos coloniales. Pero ¿acaso en éstos no había una nueva forma del modo griego de creer? ¿Acaso Parménides, valga su ejemplo, no habló de una *pistis alēthḗs* («creencia verdadera») y de *pístios iskhýs*, la «fuerza de la creencia» (Diels, B 1, 30 y B 8, 12)?

52 Aludo al excelente libro de ese autor y este título (Stuttgart, 1940).

algunos hombres de Mileto pasaron de la *mythología* a la *physiología* en los decenios centrales del siglo VI [53]. Fiel a la breve área de mi tema, he de limitarme a mostrar cómo los filósofos presocráticos, y luego los sofistas, estimaron y entendieron la operación psicológica y curativa de la palabra humana. Para ello, y como en el apartado anterior, estudiaré sucesivamente la utilización mágica y la utilización natural de la palabra, el ensalmo y el decir sugestivo.

La indagación tiene que comenzar con Pitágoras y su escuela. ¿Quién fué, qué fué Pitágoras? Buceando osadamente en el trasfondo etnológico e histórico-religioso de la *vita pythagorica*, no son hoy pocos los que responden a esa pregunta diciendo: Pitágoras fué, ante todo, un chamán griego. El contacto del mundo helénico con Tracia y su abertura colonial hacia el Mar Negro habrían llevado el chamanismo —o, al menos, una gotas de chamanismo— al cuerpo de la naciente cultura griega. La famosa expresión de Rohde acerca del orfismo y del culto a Dioniso —«una gota de sangre ajena en las venas de los griegos»— debe extenderse a otras formas de la religiosidad y no limitarse, geográficamente, a la tópica idea de atribuir siempre al Oriente y al Sur la procedencia de lo que en la cultura helénica no parece ser del todo griego [54]. Toda una serie de figuras de la Grecia

[53] Remito a las exposiciones de Burnet, Cornford, Zubiri, Jaeger, Gigon, Nestle, etc., y, naturalmente, a los textos de los propios pensadores presocráticos. Yo los citaré siempre por la 5.ª ed. —preparada por W. Kranz— de los *Fragmente der Vorsokratiker*, de H. Diels (Berlín, 1934).

[54] Véanse los ya mencionados trabajos de Meuli, Dodds, Boyancé, Nilsson y Eliade

arcaica, más legendarias unas, más históricas otras —Abaris de Hiperbóreo, Aristeas de Proconeso, Hermótimo de Clazómene, Epiménides, Zamolxis, quién sabe si el mismo Orfeo—, serían la consecuencia de aquella temprana «vacunación» chamanística de los viejos helenos. Recuérdese lo dicho en páginas anteriores a propósito de los «iatromantes».

¿Qué es un chamán? Dentro de una morfología histórico-religiosa construída con precisión y rigor, un chamán es un hombre que después de haber sentido dentro de sí una llamada religiosa y de haber cumplido un período de aprendizaje «profesional» llega a adquirir capacidad técnica para una serie de actividades: caída en el trance extático, vuelo mágico (ascensiones, descensos y viajes del alma durante ese trance), dominio de los espíritus y dominio del fuego (M. Eliade). El chamán, por tanto, es a la vez vidente, ensalmador, curandero y maestro de vida. Su función en las sociedades primitivas permitiría llamarle sin falsedad «técnico en el remedio de la precariedad y la impureza de la existencia humana».

Sería inútil buscar en la Grecia antigua chamanes «morfológicamente puros», como los que todavía hace pocos años operaban entre los tonguses, yakutos, buriatos y samoyedos de Siberia. Mas no resulta difícil encontrar «rasgos chamanísticos», mezclados a veces con elementos «orientales», en buen número de figuras, instituciones y leyendas griegas, comenzando por las que ya han sido nombradas y siguiendo por otras, como la relativa a los Centauros [55]. Tal es el caso de la figura de Pi-

[55] En el excelente libro *Le problème des Centaures*, de G.

tágoras. Muy poco sabemos con certidumbre acerca de la vida y la doctrina de este hombre. Pero un examen reflexivo de la frondosa «leyenda pitagórica» ha permitido descubrir, o al menos conjeturar muy fundadamente, la pertenencia del sabio de Samos al área del chamanismo. Varios motivos de esta leyenda —encarnaciones previas del alma de Pitágoras (Heráclides Póntico *apud* Diógenes Laercio), descenso a los Infiernos, ascensión a una nube (Ovidio), relaciones con Zamolxis [56] (Heródoto), dominio sobre *daímōnes* (Jámblico)— dan considerable verosimilitud a la tesis de una iniciación chamanística del «filósofo» de Samos. En ella tendría una de sus principales raíces la medicina pitagórica [57].

Cualquiera que fuese la relación del pitagoreísmo con el movimiento órfico [58], es indudable la

Dumézil (París, 1929), son descritas iniciaciones de carácter chamánico. El recuerdo de la sabiduría médica del Centauro Quirón viene con presteza a las mientes.

[56] M. Eliade no acepta la condición chamánica de Zamolxis, aunque sí la de Pitágoras (*op. cit.*, págs. 351-353).

[57] Acerca del «problema de Pitágoras» deben ser leídas, ante todo, las publicaciones de A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (París, 1915), *Essai sur la politique pythagoricienne* (Liège, 1922) y *La Légende de Pythagore de Diogène Laërce* (Bruxelles, 1922). Y también *La Légende de Pythagore: de Grèce en Palestine* (París, 1927), de I. Lévy, y *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae*, de Gu. Rathmann (Halle, 1933), y *Pythagoras und Orpheus*, de K. Kerény (Berlín, 1938). La bibliografía tocante a la «filosofía» pitagórica viene ampliamente reseñada en la *Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, en el *Diccionario de Filosofía*, de Ferrater Mora, y en otras publicaciones semejantes.

[58] Comúnmente es aceptada esa relación entre el pitagoreísmo y el orfismo. La afirman sin reservas Rohde, Cornford, Nilsson y Kerény, y de modo más circunspecto, Guthrie. Menos explícitos son Delatte y Boyancé. Sin negar valor a las cautelas que imponga un examen minucioso de las fuentes, al

semejanza entre la medicina mágica de los pitagóricos y las «curaciones» realizadas por los seguidores de Orfeo. Tres notas, en efecto, parecen caracterizar el proceder terapéutico de Pitágoras y sus discípulos: el propósito de expulsar *daimōnes* del cuerpo y el alma del enfermo, el empleo de la música y la concepción catártica de la dieta. Pongamos ahora nuestra atención en las dos primeras.

Las más antiguas concepciones pitagóricas acerca de la enfermedad fueron crasamente «primitivas»: dentro de ellas, un enfermo sería un hombre poseído e impurificado por algún *daimōn* maligno (Diog. Laer., VIII, 32) [59]. En consecuencia, la intención del tratamiento médico había de ser ante todo apotropaica (expulsión del *daimōn* perturbador) y catártica (restitución de la naturaleza del enfermo a su «pureza» inicial). A. Delatte ha puesto en evidencia el gran parecido entre la terapéutica supersticiosa de los charlatanes y curanderos combatidos en el escrito *de morbo sacro* y las prácticas medicinales y rituales de los pitagóricos. «Los remedios de esos charlatanes —comenta Boyancé— van dirigidos contra un mal determinado, pero en sí mismos son prácticas de alcance muy general; todo pasa casi como si la *vida pitagórica* fuese presentada por aquéllos como ne-

lector profano le parece más que probable la existencia de un parentesco histórico entre Pitágoras y Orfeo. Las consideraciones sociológicas de Kerény acerca de tal parentesco son muy sugestivas.

[59] Sobre la interpretación «demónica» de la enfermedad en la antigua Grecia, véase J. Tamborino, *De antiquorum daemonismo*, en RGVV, VII, 3 (Giessen, 1909), y Ch. Michel «Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de la Grèce ancienne», en *Rev. d'hist. et litt. religieuses*, N. S. I, pág. 291.

cesaria para evitar la epilepsia.» Una doble conjetura surge, bajo forma de dilema, en el ánimo del historiador: o bien los catartas mencionados en el escrito hipocrático son indignos herederos de Pitágoras, o bien los pitagóricos habrían acogido en su regla de vida las creencias y los ritos que menciona Hipócrates. El saber actual no nos permite optar con seguridad entre una y otra conjetura [60].

En cualquier caso, no sólo la epilepsia y la locura fueron enfermedades atribuídas a la irrupción de un *daímōn* innominado o dotado de nombre en el cuerpo del enfermo; también lo fueron otras muchas afecciones morbosas, especialmente las súbitas y febriles [61], e incluso afecciones psíquicas de condición no morbosa, como los sueños y las pasiones. Para la mente primitiva, todo lo que «sobreviene» en la vida del hombre de un modo inopinado e incomprensible tiene como causa oculta la penetración de un *daímōn* perturbador e invisible en la realidad de aquél. Arístides Quintiliano dirá que ciertos «varones sabios» —es más que probable la alusión a los pitagóricos— llaman a las pasiones «pequeñas epilepsias» [62]; expresión que manifiesta muy claramente la interpretación de los estados afectivos intensos como «pequeñas posesiones» [63] y la transición contínua que para el

[60] Boyancé, *op. cit.*, págs. 106-107.

[61] Véase a este respecto —además de las monografías de Tamborino y Michel antes mencionadas— el trabajo de A. Höfler en *Zentralblatt für Anthropologie*, I (1900), pág. 1.

[62] *De musica*, III, XXV, pág. 93. Jahn.

[63] Como el estornudo, eliminación súbita de «hálito vital», es para el pueblo andaluz una «muerte chiquita». Lo mismo debía de pensar Ulises (*Od.*, V, 468). En otro sentido, Demócrito llama «pequeña apoplejía» (Diels, *apud* Estobeo) o «pequeña epilepsia» (Delatte) al acto sexual (frg. 32 Diels).

griego hubo siempre entre el *páthos* como «pasión» y el *páthos* como «enfermedad». No será inoportuno anotar que esa transición poseía a la vez carácter cuantitativo, porque una pasión muy intensa es ya afección morbosa, y carácter genético, porque las enfermedades *stricto sensu* producen pasiones, y las pasiones pueden producir enfermedades o expresarse con los mismos signos que ellas.

Así concebidas la enfermedad y las pasiones, ¿cuál podía ser su tratamiento? Los primitivos pitagóricos, como tantos otros «primitivos», apelaron a la presunta eficacia mágica del ensalmo y la música; más precisamente, al ensalmo cantado. Decía Aristoxeno de Tarento que los pitagóricos purificaban el cuerpo con la medicina y el alma con la música (*Anecd. Paris.*, Cramer, I, 172). Pero es seguro que esta precisa dicotomía catártica y terapéutica procede de la ordenadora mentalidad de Aristoxeno, porque tanto Jámblico (*Vita Pythag.*, 164) como Porfirio (*Vita Pythag.*, 33 y 64) nos dicen muy claramente que también las enfermedades del cuerpo fueron tratadas por los pitagóricos mediante la música. La música de la lira —Pitágoras, como luego Platón, repudiaba la flauta: el soplo de ésta «impurificaría» el oído de quienes la escuchan— fué el principal recurso de la medicina mágica de Pitágoras y sus secuaces. Había en el círculo pitagórico hasta una suerte de farmacopea musical, un arte de mezclar sonidos, enteramente equiparable al de mezclar medicamentos simples y enderezado, como éste, al logro de acciones terapéuticas especiales. Es notable la analogía entre dicha práctica y la que Hofman ha podido observar entre los chamanes de los indios Ojibua: «En

el curso de la instrucción preparatoria que constituye el primer estadio de la iniciación, el maestro enseña al alumno cantos particularmente eficaces, pero éste aprende también a «preparar cantos» para las necesidades de la práctica, exactamente como un alumno de farmacia aprendería a componer medicamentos» [64].

¿Quiere esto decir que la palabra humana no tuvo papel alguno en los encantamientos musicales de los pitagóricos? La verdad es que tales encantamientos, como los órficos, fueron casi siempre canciones, y que en ellas la letra no tuvo menor importancia que la música. Jámblico y Porfirio hablan textualmente de *epōdaí* cuando exponen las actividades terapéuticas de Pitágoras. Acompañándose con la lira, el mago pitagórico intentaba la expulsión del *daímōn* y la curación «purificadora» del enfermo cantando peanes de Thaletas y fragmentos de Homero y Hesiodo, más o menos próximos por su contenido a la naturaleza del caso tratado. Cuenta Jámblico, por ejemplo, que un joven ebrio y violentamente enamorado llegó hasta el paroxismo de su doble pasión por obra de un tañedor de flauta que hacía sonar su instrumento al modo frigio. Llamado Pitágoras en ayuda del mozo, le sanó sustituyendo el sonido de la flauta por el grave canto de un espondeo *(Vita Pythag.*, 112). El carácter sacral y teológico que la poesía de Homero y Hesiodo tuvo para los hombres de Grecia —«la Biblia de los griegos», ha llamado Wilamowitz a esa poesía— explica bien la preferencia de los que buscaban en ella el texto de sus ensalmos. Siglos más tarde, Proclo heredará

64 Cit. por J. Combarieu, *La musique et la magie*, pág. 78.

esa vieja práctica pitagórica, y hasta la utilizará *in propria persona*. Un día en que le atormentaba un dolor violento se hizo cantar ciertos himnos, y sus dolores se mitigaron [65]. La misma intención antidemónica tenían, según todas las apariencias, las purificaciones matinales y vesperales de los pitagóricos. Por la mañana, esas purificaciones eliminaban del alma la confusión creada en ella por los *daímōnes* nocturnos y los malos ensueños que éstos hubiesen podido causar; por la tarde preparaban la vía a los buenos *daímōnes* —es decir, a los buenos ensueños— y cerraban el paso a los malos [66].

Parece razonable, según esto, atribuir a Pitágoras algunos rasgos chamanísticos. En cierta medida, el fundador del pitagoreísmo fué un hombre de la estirpe de Abaris, Aristeas y Hermótimo de Clazómene. Pero la figura de Pitágoras quedaría lamentablemente desconocida y degradada olvidando que si él fué de algún modo un chamán, lo fué, en definitiva, sin perder su condición de hombre griego. Utilizó mágicamente la música, pero lo hizo —a tanto no había llegado hombre alguno anterior a él— orientando su mente hacia lo que la música «es»; y si concibió de manera primitiva y demónica las pasiones del alma y el hecho de la enfermedad, su inteligencia, genialmente atenta a una intelección rigurosa de lo que las cosas «son», llegó por primera vez a formular —o cuando menos a preparar— una doctrina verdaderamente

65 Marino, *Vita Procli*. 20, pág. 161, 21 Boissonade.

66 A la bibliografía antes consignada debe añadirse la disertación de S. N. Newhall *Quid de somniis censuerint quoque modo eis usi sint quaeritur* (Harvard, 1923).

«científica» acerca de la enfermedad y las pasiones [67]. Sin haber dejado de ser «mago» y «hechicero», en el más amplio sentido de estas palabras, Pitágoras constituye un hito histórico decisivo en el proceso que conduce desde la medicina «mágica» a la medicina «científica».

¿Qué es la música? En su realidad propia, e independientemente de los efectos que su audición produzca en nosotros, la música es a la vez *sonido* y *número*, porque la altura del sonido de una cuerda se halla en estricta relación numérica con la longitud de ésta. Hazaña genial de Pitágoras: con ese descubrimiento suyo, la acción mágica de la música queda en inmediata relación con la acción mágica del número [68]. Pero hay más. La música es armoniosa cuando imita la armonía del movimiento de los astros; y puesto que los astros son lo más divino en la divina naturaleza, síguese de ahí que el número ha de poseer una significación y un valor a la vez religiosos y cósmicos. Para los pitagóricos —dirá luego Aristóteles— «los números son la esencia de todas las cosas, y los cielos, armonía y número» (*Met.*, A, 5, 985 b 23). El número sería el principio y el fundamento del cosmos.

Con ello, la buena salud del hombre, en su doble aspecto psíquico y somático, es pureza divina

[67] La consideración de las cosas desde el punto de vista de su «ser» no comienza de un modo «explícito», como Zubiri ha hecho ver, hasta Parménides y Heráclito («Sócrates y la sabiduría griega», en *Naturaleza, Historia, Dios*); pero «implícitamente» estaba ya en las especulaciones de los pensadores griegos anteriores a ellos.

[68] Quede intacto el problema de las relaciones entre la «metafísica del número» de los pitagóricos y la sabiduría del Irán. Me conformo ahora remitiendo a los trabajos de Reitzenstein, Götze y Kranz.

y armonía. «Para que su ánimo se hallase siempre imbuído de divinidad, Pitágoras... acostumbraba a cantar con la cítara» (Censorino, *de die natali*, 3). Esta sentencia de Censorino expresa bien el verdadero sentido de las canciones pitagóricas —simultáneamente mágicas, morales, metafísicas y religiosas— y nos permite entender con suficiente hondura las ideas que acerca de las pasiones y la enfermedad germinaban en la Magna Grecia a fines del siglo v.

La enfermedad, los estados afectivos violentos y los sueños son «pasiones» *(páthē)* del hombre producidas por la interrupción de *daímōnes* en la individual realidad de quien las padece. Tal parece ser la *causa* de dichas alteraciones. Pero, ¿cuál será su real consistencia? ¿En qué *consisten* las alteraciones de la vida humana que llamamos «pasión» y «enfermedad»? Es previsible la respuesta de los pitagóricos. Las pasiones violentas y las enfermedades —nos dirán— son «faltas de armonía», desórdenes del número a que en último término pueden y deben ser reducidas la pureza divina del hombre, la concordancia de su vida con el orden universal de la naturaleza y la buena salud. La *vita pythagorica* —dieta alimenticia, canciones, ciencia del número, preceptos diversos— sería el método para conservar la divina armonía de la salud o para conquistarla de nuevo si por azar un *páthos* violento nos la ha hecho perder. Siéntese ya la inminencia de la «patología fisiológica» de Alcmeón de Crotona, con su fecunda idea de la *isonomía* [69].

[69] Acerca de la medicina pitagórica véase, ante todo, el ca-

Volvamos ahora al texto de Jámblico: «Los pitagóricos usaron más pomadas y cataplasmas que sus predecesores; el tratamiento con fármacos no lo estimaban mucho; usábanlo casi siempre sólo en las úlceras; menos aún recurrían a las incisiones y al cauterio; en algunas enfermedades empleaban también canciones mágicas (ensalmos cantados, *epōdaí*)» *(Vita Pythag.*, 163-164). En esas canciones, ¿qué papel tenían, junto a la música, las palabras del cantor? ¿Cómo interpretó Pitágoras la operación mágica de la *palabra* cantada? ¿Cómo *lo que* en la canción se dijera podía contribuir al restablecimiento de la armonía perdida? La verdad es que la mente de Pitágoras, demasiado arcaica todavía, ni pudo llegar a proponerse estas interrogaciones, ni era capaz de darles respuesta adecuada. Para obtenerla será preciso esperar hasta Platón.

Tan indudable como en los tratamientos médicos de Pitágoras fué el empleo de la palabra mágica en las curaciones de Empédocles. Muy claramente nos lo dice él mismo en sus *Katharmoí* o «Doctrina de la purificación»: «Los hombres me siguen a millares para averiguar a dónde conduce el beneficio de la senda [el camino de salvación]; unos, menesterosos de oráculos; y otros, a causa de las más diversas enfermedades, quieren oír una palabra sanadora, ya largo tiempo atormentados por grandes dolores» (frg. 112 Diels). Pronunciada por Empédocles y recordada por él con jactanciosa alabanza en los *Katharmoí*, ¿qué otra cosa sino ensalmo mágico podía ser esa «palabra sana-

pítulo correspondiente a Pitágoras en *Antike Medizin*, de J. Schumacher (Berlín, 1940).

dora» *(euékēs báxis)* de que ahora se nos habla? ¿No la proclama acaso un hombre que en aquel momento se siente muy próximo a ser «dios incorruptible»? Cuenta Diógenes Laercio, apoyado en el testimonio de Sátiro, que Gorgias afirmaba haber estado presente cuando Empédocles practicaba la hechicería *(goēteúonti)* *(Dióg.*, VIII, 59). Más explícito aún es el relato de Jámblico. Cierto joven quería matar a un huésped de Empédocles llamado Anquito; y Empédocles, acompañándose de la lira, entonó el pasaje de la *Odisea* que comienza con el verso «*Nepenthes* (la droga así llamada) contra el llanto y la cólera, la que hace olvidar todos los males» *(Od.*, IV, 220), y logró disuadir de su idea al que tramaba el homicidio *(Vita Pythag.*, 113). No puede haber duda: las «palabras sanadoras» de que nos habla Empédocles —mago, médico, poeta, filósofo, adivino y político— no podían ser sino *epōdaí*, en el sentido más directo y tradicional del término.

Pero como en el caso de Pitágoras, y todavía con más firme fundamento, lo logoterapia mágica de Empédocles ha de ser entendida sin perder de vista la total personalidad de quien la empleaba. Compleja y singular figura, en verdad, la del sabio de Agrigento. Por un lado, verdadero chamán y autor de un encendido poema religioso y catártico sobre las «Purificaciones»; por otro, el naturalista perspicaz y el filósofo profundo del poema «Acerca de la naturaleza». ¿Qué pensar de él? ¿Fué Empédocles un chamán, un catarta y un mago que evolucionó luego hacia la ciencia natural, como afirman Bidez y Kranz, o fué un hombre de ciencia más tarde convertido al orfismo y

al pitagoreísmo, como suponen Diels y Wilamowitz? Las dos hipótesis son posibles. Más también es posible imaginar algo más simple y verosímil; a saber, que en la persona de Empédocles, como en la de Pitágoras, se fundieron en unidad vital e histórica dos actitudes mentales sólo incompatibles cuando las traducimos a nuestros actuales modos de pensar, tan esquematizadores de lo «racional» y lo «irracional», y en definitiva tan alejados de los que tenían vigencia en Sicilia y en la Magna Grecia, durante la primera mitad del siglo V [70].

Empédocles ve en el cosmos una realidad a la vez una y múltiple, permanente y plástica [71]. Pi-

[70] Tal es el autorizado parecer de Ettore Bignone en su *Empedocle* (Turín, 1916). «La complejidad del mundo interior de Empédocles —escribe, por su parte, W. Jaeger— es, con evidencia, algo más que una cuestión puramente individual: refleja en forma especialmente impresionante los muchos estratos internos de la cultura de Sicilia y la Magna Grecia... El hecho de que tan diversos elementos intelectuales estuviesen ya tradicionalmente a mano y prestos a fundirse entre sí en el mismo individuo no podía dejar de dar origen a un nuevo tipo, sintetizador, de personalidad filosófica. No es sorprendente, por tanto, que el espíritu de Empédocles sea de una extraordinaria amplitud y tensión interna» *(La teología de los primeros filósofos griegos*, pág. 133).

[71] Sería impertinente aquí una exposición de la cosmología y la fisiología de Empédocles; búsquese en las historias de la filosofía griega (Zeller, Ueberweg, Burnet, etc.). La figura y la obra de Empédocles han sido recientemente estudiadas —no contando los ya mencionados trabajos de Bignone y Jaeger— por W. Kranz *(Empedokles*, Zürich, 1949) y J. Zafiropulo *(Empédocle d'Agrigente*, París, 1953). A la idea empedocleica de la manía ha consagrado algunas páginas A. Delatte en su monografía *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques* (París, 1934). En uno de sus últimos escritos —el titulado «Análisis terminante e interminable»— Freud hace de Empédocles un precursor suyo: los dos poderes que según Empédocles rigen el cosmos, Amor y Discordia, serían equivalentes a los dos protoinstintos del análisis freudiano, Eros y Destrucción. Véase el profundo y sugestivo trabajo de J. Rof

tágoras, el orfismo, Parménides y Heráclito pesan sobre su mente. La cuádruple multiplicidad de los elementos o «raíces» de las cosas y la plasticidad que en el movimiento de éstas pone el mutuo juego de los dos poderes que la rigen —*Philótēs* y *Neikós*, el Amor y la Discordia—, se hallan últimamente ordenadas en la suprema, divina, única y quiescente armonía del *Sphairos*, clara reminiscencia de la «esfera» de Parménides. Pero no es esto lo decisivo; desde nuestro actual punto de vista, lo decisivo es que el hombre Empédocles se siente personal y dramáticamente incluído en el proceso del cosmos. «Yo he sido ya un mozo, y una muchacha, y un arbusto, y un pájaro, y un mudo pez que ha saltado fuera del mar», dice una de sus más famosas sentencias (frg. 117). Quien habla así no es embaucador ni demente; es un hombre que en el fondo de su alma sabe y siente su viviente comunidad con la realidad del universo y con todas las formas que el cíclico movimiento de esa realidad va adoptando. El saber cosmológico del filósofo y la doctrina catártica del «hombre divinizado», del *theios anêr*, no son sino dos modos distintos de una misma Sofía, el modo teorético y el modo soteriológico.

En uno y otro caso, en *Perì phýseōs* y en los *Katharmoí*, esa Sofía es para Empédocles resultado de una divina revelación de la Musa (frg. 3 y 131), y por tanto objeto de creencia, de fe *(pístis)*. «Yo sé que la verdad reside en estas palabras que voy a proferir; pero la verdad es ardua

Carballo «Freud y Empédocles de Agrigento», en *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América latinas*, II (1956), págs. 725-745

para los hombres, y sólo con esfuerzo llega a su alma el envite de la *creencia*» (frg. 114), dícese en las «Purificaciones». Tratándose de este poema, no nos extraña tal modo de pensar y de hablar. Pero ¿acaso no se repite esa expresión en el poema cosmológico? La alusión a la «fe» con que su doctrina debe ser recibida es en él sobremanera patente. «No *creas* más a tu vista que a tu oído, ni pongas tu rumoroso oído sobre las sutiles precisiones de tu lengua; y de los restantes miembros, en cuanto conduzcan al conocimiento, no rehuses a ninguno la *creencia*» (frg. 3); las enseñanzas de la Musa —de la Divinidad—, son *pistómata*, como si dijéramos «fidelidades» o «confianzas», saberes objeto de *pístis* (frg. 4); y cuando Empédocles declara a Pausanias, destinatario del poema *Perì phýseōs*, el supremo saber —o el supremo no saber— acerca del origen de las cosas, termina así: «Sabe claramente esto: tú has oído el discurso de un dios, *tehou mython*» (frg. 23). Para Empédocles, en suma, saber es creer y creer es saber.

Es ello así, porque el saber que expone el sabio de Agrigento se refiere al divino gobierno y a la divina consistencia de la Naturaleza, a la cual pertenece el hombre como ente capaz de deificación. Por eso el acto de conocer y decir la verdad tiene sede y raíz en el fondo de un corazón puro (frg. 110). No deja de ser significativo que Empédocles llame reiteradamente *prapídes*, «diafragma» —si se quiere, «corazón»— (frg. 110 y 129) a las «potencias» o «facultades», a un tiempo intelectivas y afectivas, que se ponen en tenso ejercicio con ocasión del conocimiento genial: cuerpo y alma se conmueven y exaltan cuando el hombre llega a

conocer con esfuerzo y con pureza la divina entraña de la realidad. Sabiendo así, el *lógos* es una suerte de llave maestra para el dominio de la naturaleza. Solemnemente lo proclama el último fragmento de *Perì phýseōs*. Fármacos contra el mal y la vejez, señorío sobre el viento, la sequedad y la lluvia, y hasta algún poder sobre la muerte: todo esto obtendrá quien sepa oír con fidelidad la palabra reveladora y salvadora del sabio.

Fué muy grande, sin duda, el talento de Empédocles para la seducción verbal. Diógenes Laercio le declara maestro de Gorgias, el creador de la Retórica. Pero es seguro que a los ojos del iatromante agrigentino esa capacidad no pasaba de ser instrumento y vestidura. Lo importante era el mensaje divino a que sus palabras daban expresión. En la cima de la humanidad se hallarían, con los príncipes, los adivinos, los himnópolas o compositores de himnos y los médicos (frg. 146). Pues bien: Empédocles fué adivino, himnópola y médico, esto es, hombre capaz de hablar «con boca santificada» (frg. 3) y de pronunciar con ella palabras que salvan y sanan a quienes saben escucharlas y hacerlas suyas con entendimiento y fe. No otro debió de ser el último sentido de las *epōdaí* de Empédocles. En ellas, la magia era *también* religión y filosofía. Pero en este mundo sometido al odio, ¿logrará un mortal, aunque su nombre sea Empédocles de Agrigento, que su palabra sea seguramente sanadora y salvadora? Poco después de la inicial jactancia de las *Purificaciones* —«como dios inmortal ando entre vosotros»—, la desgarrada amargura del cuarto fragmento de ese poema parece darnos respuesta definitiva: «Yo tam-

bién soy ahora uno de éstos, un desterrado de los dioses y un peregrino —que ha puesto su confianza en la furiosa Discordia» (frg. 115).

Pitágoras y Empédocles trataron de sanar a los enfermos mediante ensalmos mágicos; Heráclito, en cambio, parece referirse a éstos con un dejo de vituperio. Uno de sus fragmentos expresa así el sentir aristocrático de su alma: «Pues ¿qué son su mente y su entendimiento? Les embaucan los cantores populares *(dḗmōn aoidoisi)*, y tienen a la plebe por maestro. No saben esto: que los muchos son malos y que sólo pocos son buenos» (frg. 104, Diels). Esos «cantores populares» que Heráclito menosprecia, ¿qué podían ser, sino catartas ambulantes y recitadores de *epōdaí*, como los «charlatanes y adivinos» que Platón fustigará en la *República*? Librémonos de creer, sin embargo, que la mente y el entendimiento del propio Heráclito se hallaron totalmente exentos de rasgos arcaicos y, si se quiere, mágicos. Para él, la enfermedad no ha dejado de ser «impureza»: «Las almas de los caídos en la guerra son más puras que las de los muertos de enfermedad» (frg. 136), nos dice a través de un escoliasta de Epicteto. Un tratamiento curativo, según esto, sería en cierta medida «purificación», *kátharsis* del enfermo. Algo del Ulises homérico —del Ulises del canto I de la *Ilíada*— hay todavía en Heráclito [72]. Y por otra parte, ¿no fué el sabio de Efeso un devoto creyente en los oráculos de Delfos (frg. 92 y 93), hasta el punto de afirmar que en ellos el *Lógos* del universo se

[72] La verdad es que, para los griegos, la curación de la enfermedad fué siempre «purificación».

hacía *lógos* del hombre, razón y palabra humanas? [73]

Entre los poetas griegos del siglo v, los vocablos *epōdḗ* y *thelktḗrion* comenzaron a ser usados en sentido metafórico, con el designio de ponderar atrevida y vigorosamente la gran fuerza sugestiva de un discurso o de una expresión verbal cualquiera. Recuérdese lo expuesto en páginas anteriores. Pues bien: lo que ocurrió entre los poetas también acontece entre los pensadores. Mas no parece un azar que fuesen los sofistas, y no los filósofos presocráticos, los primeros en hacer uso de esta significativa novedad estilística.

El *lógos* de los filósofos, desde Tales hasta Demócrito, se empleaba en declarar lo que las cosas «son». Debe incluso afirmarse con Zubiri que después de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, el logos, más que un mero decir o entender, como hasta ellos había sido, significa lo entendido y dicho, y pertenece, por tanto, a la estructura misma del ente. Empédocles sostendrá, por ejemplo, que las aves son, sobre todo, fuego. La «cosa-fuego» es, por un lado, el *ser* del ave; pero, por otro lado, nos *da a entender* lo que el ave es; y así el fuego, a la vez que el ser del ave, es razón suya, su *lógos*. Muy distintas serán las cosas cuando el *lógos*, en cuanto instrumento de la convivencia humana, sea principalmente empleado para convencer o persuadir a los demás; o, como dice Zubiri, cuando el «es» de la conversación venga a ser el «es» de las cosas. «Mientras el hombre no

[73] La actitud de Heráclito ante el «entusiasmo» y la «manía» ha sido bien estudiada por A. Delatte en *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*.

hace más que contemplar las cosas y enunciarlas, no tiene ante sus ojos sino las cosas. Pero, en cuanto dialoga, eso que las cosas son transparece a través de lo que otro dice. Lo que inmediatamente tengo entonces ante mis ojos no son las cosas, sino los pensamientos del otro. Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir... Y así como el razonamiento es lo que lleva al logos científico, el *antilégein*, la antilogía o contra-decir lleva derechamente a la *técnica de la persuasión*, que es algo así como la lógica de la opinión. Como ser es parecer, persuadir será hacer que una opinión parezca más fuerte que otra. Y esto se conseguirá cuando se logre hacer vacilar al adversario, conmoverle. El razonamiento quedará sustituído por el discurso: es la *Retórica*» [74]. Puesto que tanta importancia ha llegado a tener la persuasión, ya no puede sorprender que se llame metafóricamente «ensalmo», «encantamiento» y «hechicería» *(epōdé, thelktêrion, goēteía)* a la fuerza sugestiva de la palabra hábilmente empleada. Tal fué el caso de Gorgias en su *Encomio de Helena:* «Los ensalmos *(epoidaí)* inspirados mediante la palabra producen placer y apartan la pena; en efecto, frecuentando con intimidad la opinión del alma, el poder del ensalmo la seduce *(éthelxe)*, la persuade, la transforma mediante una suerte de hechicería *(goēteiai)*» *(Enc. Hel.*, 10). Tal debió de ser también el caso de Trasímaco, este «coloso de Calcedonia» que, según el testimonio de Platón, era capaz de enfurecer a una multitud para luego calmarla mediante el «ensalmo» de su palabra *(Fedro*, 267 c-d).

74 *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 238 y 242.

Esto, sin embargo, no quiere decir que fuesen los sofistas quienes descubrieron a los griegos la importancia social y moral de la persuasión. El apartado anterior lo demostró de manera más que suficiente. Y como los poetas líricos y trágicos, los pensadores y filósofos presocráticos —griegos, ante todo— no fueron remisos en rendir racional tributo al prestigio sacro de la diosa Peitó.

El *lógos* —en su doble sentido de «palabra» y «razón»— es el más alto y específico de los dones de la naturaleza humana. Mediante el *lógos*, el hombre expresa lo que las cosas son, brilla en la sociedad y es fuerte en ella convenciendo a los demás. Bellas palabras y altas hazañas son los títulos de la excelencia social en el epos homérico. Pero, como ha demostrado Heinimann, en el siglo v se rompe la relación complementaria entre la «palabra» *(épos, mýthos, lógos, glōtta)* y la «obra» *(érgon)*, y surge entre estos dos conceptos una relación que muchas veces es antitética. La palabra y la obra no van siempre unidas entre sí, y en ocasiones se oponen una a otra. «Atendéis a los discursos y a las palabras de un hombre astuto —decía Solón a los atenienses— y no mirais a ninguna de las cosas [de las «obras»: *érgōn*] que suceden» (frg. 8 Diehl, 11 R. Adrados). No serán pocos los escritos griegos del siglo v que den expresión literaria al mismo sentir. «Obras son amores, y no buenas razones», dirá luego la sabiduría popular española [75].

Dentro del área circunscrita por la antítesis *ló-*

75. F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945). El mismo sentido tiene la oposición entre «nombre» *(ónoma)* y «obra» o «realidad» *(érgon)*. ¿Expresa el «nombre» de una cosa lo que

gos-érgon se dibuja la varia actitud de los pensadores y filósofos presocráticos ante el problema de la persuasión. Aunque a veces engañen las palabras de los hombres, no por eso la «palabra humana» es realidad menos admirable. Su misma capacidad para descarriar a los hombres ¿no es, acaso, la mejor prueba de su poder? El *lógos*, por tanto, merecerá todo encomio cuando en boca del filósofo exprese la verdad de las cosas y cuando en boca del político haga inútil la violencia y persuada a obrar con justicia. «Lo que tengas, tenlo por la persuasión y no por la fuerza»; «Convence con buenas razones», enseñaba la vieja sabiduría de Bías de Priene. Es patente en estas sentencias aquella oposición entre «persuasión» y «fuerza» a que en páginas anteriores me he referido. El *lógos* rectamente persuasivo viene a ocupar así un «virtuoso» término medio entre dos extremos: a un lado, aquello contra lo cual nada puede la palabra humana, *Bía*, la ciega y sorda violencia de los hombres, o *Anánkē*, la invencible necesidad de los movimientos naturales; a otro lado, el *lógos* engañador, la nefasta persuasión de las palabras que inducen al mal o al error. Parménides, por ejemplo, afirmará una vez que «la vía de la persuasión sigue a la verdad» (frg. 2 Diels), y sostendrá otra

ella es «en realidad»? Recuérdese la discusión del *Cratilo* platónico en torno a los nombres de los dioses. Pertenece a la misma serie y posee significación semejante la antítesis entre «ser» y «parecer» o entre «verdad» y «opinión», tan central, como se sabe, en el pensamiento filosófico de Parménides.

No debe pensarse, sin embargo, que en el siglo v *lógos* y *érgon* son siempre términos antitéticos. Tucídides llama a Pericles «eminentísimo en el decir y en el hacer» (I, 139, 4), y Quirísofo aprueba el proceder de Jenofonte tanto por lo que éste dice como por lo que hace (*Anab.*, III, 1, 45).

que el lenguaje de los hombres les persuade a admitir cosas que no corresponden a la realidad verdadera (frg. 8, 38-39). No podía Parménides ser enemigo total de la persuasión: gracias a ella, las dos muchachas que le guían en el camino de la verdad consiguen que Dike acceda a franquearle el paso (frg. 1, 15-16). También Empédocles habló del «camino real de la persuasión» (frg. 133) y contraponía, según Plutarco *(Quaest. conv.*, IX, 5), la música Persuasión a la no música y silenciosa Necesidad; «las Gracias odian a la insoportable *Anánkē*», solía decir (frg. 116), mal resignado acaso frente a las barreras que la Naturaleza opone al poder del hombre. No menos creyente en el divino poder de la palabra se mostrará Demócrito. «Más fuerte para la persuasión es muchas veces la palabra que el oro», proclama uno de sus fragmentos (frg. 51). En otro aparece una vez más la oposición entre *peithō* y *anánkē*, esta última en el sentido —político y no cósmico o «natural»— de «coacción»: «Más fuerte incitador a la virtud será el que emplee el estímulo y la palabra persuasiva, que quien use la ley y la coacción» (frg. 181). También la «ley» *(nómos)* puede ser violenta y coactiva; y así, sólo será buena cuando persuada: «sólo a aquellos a quienes persuade les manifiesta su virtud» (frg. 248).

La fuerza persuasiva de la palabra se halla encerrada dentro del muro que *Bía* y *Anánkē* levantan en torno a ella. Lo que las cosas «son» por naturaleza no puede cambiar por la acción de nuestro *lógos*. Pero, ¿y si lo que las cosas «son» no depende tanto de su naturaleza, de su *phýsis*, como de lo que nosotros convengamos que «sean», del

nómos o estatuto de nuestra convivencia? [76] Es verdad que en muchos aspectos de la realidad nada podrá nunca la convención contra la naturaleza, el *nómos* contra la *phýsis:* digamos lo que digamos y convengamos lo que convengamos, el oro será siempre amarillo. Pero que el oro sea valioso, ¿no depende acaso de un tácito acuerdo o convenio entre los hombres? Indudablemente, hay muchos aspectos de la realidad en los cuales el *nómos* vence a la *phýsis.* Este es el grande, el deslumbrador descubrimiento de los sofistas. Tanto va a fascinarles ese descubrimiento suyo, que no pocas veces abusarán de él sin escrúpulo. Mediante la persuasión, la palabra del hombre puede crear nuevas convenciones; puede, por tanto, determinar el ser de las cosas. Como si tuviese la fuerza mágica de un ensalmo o un hechizo, la palabra persuasiva cambia la realidad. No puede ya asombrarnos que Gorgias dé el nombre de *epōdḗ* a la palabra persuasiva, o que, con su maestro Córax, llame a la Retórica —su gran invento— *peithous demiourgós*, «demiurgo de la persuasión» (Platón, *Gorgias*, 453 a, 455 a).

La doctrina sofista de la persuasión tiene su más original y cuidadoso expositor en Gorgias. En la escuela siciliana de Retórica de Córax y Tisias, donde Gorgias recibió su primera formación, se enseñaba a estimar la verosimilitud por encima de la verdad, y a dar apariencia de grandes a las cosas pequeñas, y de pequeñas a las cosas grandes, por la fuerza de la palabra (Platón, *Fedro*, 267 a-b). Nada ilustra tan bien la importancia de la per-

[76] De nuevo remito al excelente estudio de Heinimann *Nomos und Physis.*

suasión en esta escuela como una anécdota acerca de aquellos dos retores sicilianos. Tisias dijo a Córax: «Si tú me has enseñado a persuadir, entonces yo te persuado de no cobrarme honorario alguno por tu enseñanza; y si no me has enseñado, tampoco te pagaré, porque nada me enseñaste.» Córax retorció la argumentación en su favor, y el tribunal que había de juzgarles dijo por toda sentencia: «Un mal cuervo *(kórax* = cuervo) ha puesto un mal huevo» [77]. El «mal huevo» sería Tisias, discípulo de Córax.

Educado en esta escuela y dotado, por añadidura, de un maravilloso talento de orador, Gorgias hizo de la persuasión fundamento de su vida profesional y eje de su pensamiento propio. La palabra, recurso supremo para el logro de la acción persuasiva, «es un poderoso soberano, porque con un cuerpo pequeñísimo y del todo invisible ejecuta las obras más divinas. Tiene, en efecto, el poder de quitar el miedo, remover el dolor, infundir la alegría y aumentar la compasión» *(Enc. Hel.*, 8). Muy certera y significativamente, Gorgias compara la operación de la palabra a la acción de los medicamentos. Respecto al buen orden del alma *(psykhēs táxis)*, la palabra tendría una *dýnamis* o potencia del todo equiparable a la que los fármacos bien compuestos *(pharmákōn táxis)* poseen respecto a la naturaleza del cuerpo (EH, 14). Tanto es así, que si *peithṓ*, la persuasión de la palabra humana, debe ser contrapuesta a *bía*, la fuerza o violencia de los hombres (EH, 6), como enseña el saber tradicional, no es menos cierto que también

[77] La anécdota procede probablemente de la comedia siciliana. Yo la he tomado de Nestle, *op. cit.*, pág. 310.

ella, *peithó*, puede llegar a forzar la voluntad de quienes son objeto de su influencia. Pronto veremos cómo.

¿Cómo actúa la persuasión? ¿Qué pasa en el alma de aquel a quien la palabra ha persuadido? Con expresión que acaso proceda de Gorgias, Platón llama una vez a la retórica *psykhagōgía*, arte de conducir a las almas mediante el discurso. El orador, por tanto, deberá conocer los diversos «aspectos» *(eidē)* que las almas de los hombres presentan, si de veras pretende hablar adecuadamente a la índole de cada uno de ellos *(Fedro*, 271 c d). Más aún: tendrá muy en cuenta la «ocasión» *(kairós)* en que él habla (Gorgias, frg. 13 Diels); esto es, la ocasional disposición anímica de quien con sus palabras ha de ser persuadido. *Eidos* y *kairós* del alma son, pues, las dos realidades primarias en el arte de la «psicagogía».

Esto, por lo que atañe al sujeto de la persuasión, al oyente. En lo que al método concierne, Gorgias recurre implícitamente a tres modelos: el «meteorólogo», el «orador político» y el «filósofo». El «meteorólogo» —con esta palabra alude Gorgias, como es obvio, a los «fisiólogos» presocráticos— consigue con sus razonamientos suprimir del alma las opiniones cotidianas acerca de las cosas y sustituirlas por otras, en las cuales se hace patente lo que antes era increíble e invisible; el «orador político», a su vez, deleita y persuade a las asambleas públicas con la fuerza de su argumentación, si ésta ha sido escrita según las reglas del arte; el «filósofo», en fin, muestra en sus discusiones la celeridad y la sutileza de su pensamiento, y con ellas logra cambiar fácilmente en el alma de

quienes le oyen la anterior confianza de éstos *(pístis)* en alguna opinión determinada *(EH*, 13) [78]. Quien con sus palabras pretenda «grabar» la persuasión en el alma de otro, a estos tres distintos modelos habrá de atenerse en su práctica.

No es difícil advertir que, para Gorgias, las convicciones producidas en sus oyentes por el meteorólogo, el orador político y el filósofo coinciden entre sí en algo fundamental: las tres serían «opiniones» *(dóxai)*, más que verdades objetivas, y en las tres es la fe o confianza *(pístis)* lo que hace considerarlas aceptables y verdaderas. En griego, *peithó*, opinión, y *pístis*, creencia, son palabras derivadas de una misma raíz. Esto nos permite dar un paso más en la comprensión del pensamiento gorgiano y responder a la segunda de las interrogaciones antes formuladas: ¿qué pasa en el alma del persuadido?

La palabra persuasiva, piensa Gorgias, actúa sobre el alma como los fármacos sobre el cuerpo. «Así como ciertos fármacos eliminan del cuerpo cierto humor, y otros fármacos otro, y unos libran de la enfermedad y otros quitan la vida, así también ciertas palabras afligen, otras alegran, otras aterran, otras enardecen al que las escucha y otras, en fin, con eficaz persuasión maligna, envenenan y hechizan el alma» *(EH*, 14). Todo lo cual es posible, en cuanto la palabra es técnicamente capaz de suscitar alguna creencia *(pístis)* en el alma del oyente. «La retórica —dice tajantemente Sócra-

[78] ¿A qué «filósofos» alude Gorgias? ¿A los eleáticos, como sospecha G. Bux («Gorgias und Parmenides», en *Hermes*, 76, 1941, págs. 393-407), o a los cultivadores de la erística, como sostienen Diés y Nestle *(op. cit.*, pág. 326)?

tes a Gorgias en el diálogo platónico de este nombre— sería el demiurgo de la persuasión; persuasión relativa a una creencia, no a un conocimiento acerca de lo justo y lo injusto» *(Gorg.*, 454 e-455 a). Por su naturaleza misma, que requiere virilidad, osadía y capacidad de conjetura y adivinación *(Gorg.*, 463 a; Isócrates, *c. soph.*, 17), y por la educación que ha recibido, el retor es hombre más persuasivo y más fácilmente creído *(pithanóteros)* que los cultivadores de las restantes técnicas *(Gorgias*, 456 c, 457 a, 459 a). Ahora bien: ¿por qué el hombre se ve obligado a atenerse a «opiniones», y por qué éstas deben estar obtenidas por persuasión y mantenidas por creencia?

La respuesta de Gorgias es radical, aunque no suficiente: sucede esto, viene a decirnos, porque el hombre es un ser limitado y deficiente. «Si todos los hombres tuviesen recuerdo de todos los eventos pasados, y conocimiento de los presentes, y previsión de los futuros, la palabra, aún siendo semejante, no engañaría como ahora. Mas no tenemos un camino para recordar el pasado, contemplar con profundidad el presente y adivinar el futuro. Por tanto, acerca de la mayor parte de los problemas, los más ofrecen al alma una opinión consejera *(dóxan sýmboulon)*. Pero la opinión es insegura y poco firme, y por esto lanza a infortunios también inseguros y poco firmes a los que a ella recurren» *(EH*, 11). Quiere Gorgias decir: el hombre no puede conocer con certidumbre suficiente la realidad; por consiguiente, tiene que atenerse, no a un saber verdadero, sino a una «opinión» *(dóxa)*; resulta, empero, que la opinión es insegura y conduce a descarríos. En tal caso, ¿qué po-

drá hacer el hombre, si quiere vivir con alguna seguridad? Sólo esto le cabe: conseguir que quien sabe más que él le infunda por persuasión una opinión «mejor» que las suyas; con otras palabras, que otro más sabio —el «sofista»— le haga creer y confiar en aquello que para su menester sea lo más favorable. Esa creencia en la opinión recibida dará a su vida la seguridad y el fundamento que antes no tenía; la excelencia de tal opinión le evitará, por otra parte, caer en infortunio *(atykhía)*. Con lo cual acaece que la persuasión, paradójicamente, llega a actuar sobre las almas como sobre ellas actúan la violencia *(bía)* y la necesidad *(anánkē)* *(EH*, 12). Diríase, en suma, que la convención *(nómos)* creada por la palabra persuasiva, se ha hecho de alguna manera naturaleza *(phýsis)* del hombre en quien esa palabra ha llegado a actuar.

La persuasión es en cierto modo «engaño» *(apátē)* *(EH*, 11); pero engaño conveniente y justificable *(díkaía apátē)*, si es el bien del persuadido lo que con él se busca. La persuasión es también, en alguna forma, «enfermedad»: dice Gorgias que la contemplación de una bella escultura «produce en los ojos una dulce enfermedad», y que en el contemplador «despierta amor y ansia de cosas *(prágmata)* y personas *(sōmátōn)*» *(EH*, 18). Y la audición de la poesía —Gorgias piensa, ante todo, en la tragedia: otro engaño justificable (frg. 23)— ¿no causa por ventura en el oyente «un escalofrío lleno de terror, una compasión que se derrama en lágrimas y un ansia vehemente que se complace en su propio dolor»? *(EH*, 9). La seducción del alma por todo aquello que realmente es

capaz de seducir altera, conmueve, apasiona, engendra un *páthos* que casi puede ser llamado «enfermedad», *nósos*. Todo lo cual equivale a decir que el «engaño justificable», la instalación de la existencia humana en una determinada «convención» o *nómos* —aunque tal «convención» quede limitada en ocasiones a dos personas, la del que persuade y la del persuadido—, ha llegado a modificar artificiosa y técnicamente una *phýsis*. No es traicionar el pensamiento de Gorgias diciendo que, según él, sólo a favor de cierta «enfermedad», cierto «engaño» y cierto «hechizo» podría alcanzar nobleza y eminencia la *phýsis* humana. Ahora entendemos bien la intención última de las metáforas que truecan la palabra persuasiva en «placentera saciedad» *(térpsis)*, «ensalmo» y «hechicería».

Mas también hemos oído que la palabra persuasiva es *phármakon*, en la doble acepción —medicamento y veneno— de ese término griego: un «fármaco» por cuya virtud se cumple la gran ley de la naturaleza, tal y como Gorgias la entiende: que el más débil sea dominado y conducido por el más fuerte *(EH*, 6). Quien sabe persuadir es siempre el más fuerte y el que sabe hacer esclavos a los demás: «Con este poder —el que da la retórica—, tú harás tu esclavo del médico, y tu esclavo del pedotribo; y el financiero pronto advertirá que no ha financiado para él, sino para otro, para ti, que sabes hablar y persuades a la multitud», dice Sócrates al Gorgias del diálogo platónico *(Gorg.*, 452 e). El «fármaco» de la palabra sugestiva puede ser veneno o medicamento de los demás, según la intención con que se le emplee. En tal caso, y puesto que esa palabra modifica la *phýsis* de quien

la oye, ¿podrá ser a la vez remedio curativo del hombre enfermo? La doctrina sofística de la persuasión, ¿es también la doctrina de una logoterapia, en el sentido más puramente médico de este vocablo?

La verdad es que el movimiento sofístico tuvo desde su origen una íntima relación con la medicina, cuyo prestigio como *tékhnē* —si se quiere, como «saber técnico»— era ya grande en Grecia durante la primera mitad del siglo v. Cabe incluso decir, con Zubiri, que «la medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística». A la experiencia médica recurre Pitágoras para justificar las tesis relativistas de su escrito «Sobre la verdad». El sabor de un mismo alimento, por ejemplo, puede ser uno para el sano y otro para el enfermo; lo que para aquél es dulce, es amargo para éste. Cada cual tiene sus propias sensaciones, y la cualidad de éstas se halla condicionada por el estado habitual o «hábito» *(héxis)* de la salud o la enfermedad. De ahí —concluye Protágoras— que no pueda decirse que la sensación del sano es «más verdadera» que la del enfermo; para éste «lo amargo» es tan real como «lo dulce» para aquél. La sensación es siempre «verdadera». El médico, por tanto, no intentará convencer al enfermo de que su sensación es «falsa»; pero con sus remedios terapéuticos tratará de convertir el «hábito» del enfermo en otro mejor, lo cual transformará la sensación morbosa en una sensación normal no más «verdadera» que aquella [79]. Doble consecuencia va a tener este modo de ver las cosas. En lo que atañe a la filosofía, se sostendrá que

[79] Véase Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, págs. 269-270

el «pensar» es, en cierto modo, un «sentir»; con lo cual «ser» acabará significando «ser sentido» (Zubiri). El pensamiento filosófico se instala así muy resueltamente en el dominio de la sensación y la opinión: lo importante no será ya tener opinión «verdadera», sino tener opinión «mejor». En lo tocante a la medicina, se pensará que la salud y la enfermedad —los modos de vivir así llamados— son estados o hábitos «convencionales» de la naturaleza humana, no distintos entre sí porque el uno corresponda más que el otro a la «verdad» y al «ser» de esa naturaleza, sino porque uno de ellos, la salud, es «más conveniente», «más valioso» que el otro *(ámeinōn, beltiōn)* para la vida del hombre [80].

Pero más que esta conexión teorética entre los sofistas y la medicina nos importan ahora las posibles consecuencias terapéuticas de la doctrina sofística acerca de la presunción. Las hubo, en efecto. La comparación entre los discursos persuasivos y los fármacos no era en la pluma de Gorgias una simple habilidad retórica. Un texto de Platón lo demuestra sin sombra de duda. Dice Gorgias a Sócrates: «Si tú supieses todo, Sócrates, verías que ella [la retórica] engloba en sí y tiene bajo su dominio todas las potencias. Voy a darte buena prueba de ello. Me ha ocurrido muchas veces acompañar a mi hermano [81] o a otros médicos a

[80] Según Th. Gomperz *(Die Apologie der Heilkunst,* 2.ª ed., Leipzig, 1910) no acabarían ahí las relaciones entre Protágoras y la medicina; el sofista de Abdera sería también el autor del escrito que en el *Corpus Hippocraticum* lleva por título *perì tékhnēs* o *de arte*. La conjetura de Gomperz no goza hoy de mucho crédito.

[81] Gorgias era hermano del médico Heródico de Leontini *(Gorg.,* 448 b).

la casa de algún enfermo que rehusaba un medicamento o no quería dejarse operar por el hierro y el fuego, y cuando las exhortaciones del médico eran impotentes, yo persuadía al enfermo, sin otro arte que la retórica. Que un retórico y un médico vayan juntos a la ciudad que tú quieras: si se emprende una discusión en la asamblea del pueblo o en una reunión cualquiera para decidir cual de los dos será elegido como médico, yo afirmo que el médico desaparecerá, y que el orador será preferido, si así le place» *(Gorg.*, 456 b).

Dejemos por un momento la certera respuesta de Sócrates, y consideremos otro testimonio todavía más valioso, relativo al sofista Antifonte [82]. «En el tiempo en que se consagraba a la poesía —dice el Seudo-Plutarco *(Vit. X orat.*, I, 18)—, instituyó un arte para curar los pesares, análogo al que entre los médicos sirve de fundamento para tratar las enfermedades: en Corinto, cerca del ágora, dispuso un local con una enseña, donde se mostraba capaz de tratar a los afligidos *(tous lypouménous)* por medio de discursos; e informándose de las causas [de la aflición], aliviaba y consolaba *(paremytheito)* a los enfermos. Pero juzgando que este oficio *(tékhnē)* estaba por debajo

[82] En los últimos decenios del siglo v hubo probablemente en Atenas tres Antifontes, que la tradición ulterior mezcló y confundió con frecuencia: un sofista, un orador político de la oligarquía y un autor de tragedias. Los filósofos han discutido no poco en torno a la personalidad y a la obra de cada uno de ellos. Véase: J. Stenzel, art. «Antiphon» en *RE*, Suppl-Bd., IV, cols. 33-43; Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, págs. 395-400; L. Gernet, *Antiphon* (París, «Les Belles Lettres», 1954). Hay quienes admiten la existencia de un solo Antifonte (Joel, por ejemplo), frente a los que afirman qne hubo dos (Nestle), y aun tres (Heinimann).

de él, se orientó hacia la retórica» [83]. Filóstrato nos cuenta que el ejercicio de ciertas «recitaciones sedantes» o «consoladoras» *(nēpentheis akroáseis)* valió al sofista el sobrenombre de «Nestor» (Diels, A 6). Sabemos, en fin, que Antifonte fué intérprete de prodigios y de ensueños *(teratoskópos kaì oneirokrítes)*, según concordante noticia de Suidas, Hermógenes, Diógenes Laercio y Luciano (Diels, A 1, 2, 5 y 7) [84].

He aquí, pues, que con Gorgias y Antifonte se ha convertido en técnica aquel incipiente «decir placentero» o «sugestivo» de que Néstor y Patroclo hicieron uso en el mundo homérico. Mediante la persuasión verbal, los enfermos aceptan confiadamente el tratamiento médico (Gorgias) y ciertos afligidos, taxativamente considerados ahora como enfermos *(kámnontas*, dice el texto del Seudo-Plutarco), reciben alivio y consuelo (Antifonte). ¿Cómo y hasta qué punto era esto posible? Y, sobre todo, ¿de qué modo interpretaban esos dos sofistas su indudable actividad psicoterapéutica?

Conocemos ya lo que en la posible respuesta de Gorgias sería fundamental. El sofista siciliano contrapone a su *Encomio de Helena* las afecciones anómalas causadas pos los dioses y las «enfermedades humanas» *(anthrōpinon nósēma)*; las cuales, dice, son «infortunio» no culposo *(atykhía)* y no com-

[83] El verbo *paramythéomai*, que tan expresamente alude a la palabra narrativa o *mŷthos*, significa a la vez «aliviar» y «consolar». Me ha parecido que su sentido en este caso quedaba más claro sumando las dos acepciones.

[84] Además de a las fuentes aquí citadas, remito a W. Kranz y W. Leibbrand, «Der erste Arzt für seelische Leiden», en *Allg. Ztschr. für Psych.*, 1943-1944, y al libro de W. Leibbrand *Der göttliche Stab des Aeskulap*, 3.ª ed. (Salzburg, 1939).

portan responsabilidad moral del que las padece (*EH*, 19). ¿Cómo frente a ellas puede ser mejor médico el retórico profesional que el practicante de la medicina? Gorgias respondería así: porque la persuasión verbal, el fármaco de la palabra persuasiva, no sólo domina la voluntad, mas también logra modificar la *phýsis* entera, cuerpo y alma, del hombre sobre que actúa. La persuasión, por tanto, hará creer al sano que el retórico es más hábil sanador que el médico, y al enfermo, modificándole su *phýsis* alterada, podrá llegar a sanarle. Tanto más, si al fármaco de su palabra sabe el retórico unir los medicamentos que actúan sobre el cuerpo.

Vale la pena exponer la objeción de Sócrates. He aquí el esquema de su argumentación: *a)* el retórico es más persuasivo que el médico ante la multitud, es decir, ante los que no saben; ante los que saben no podría serlo; *b)* el retórico, en principio, no sabe medicina; persuadiendo a la multitud es un ignorante hablando ante ignorantes; *c)* la retórica, pues, no necesita conocer la realidad de las cosas; bástale la persuasión que ella ha inventado, para aparecer ante los ignorantes más sabia que los sabios; *d)* impónese, pues, esta conclusión: o el retórico que trata de curar ha de saber la medicina según arte, es decir, sabiendo hacer las cosas conforme a lo que los fármacos y la realidad del enfermo «son», o la retórica no es más que un rudo y rutinario empirismo, sin otra nota que el mero placer o la pura ventaja del que la practica, como cualquiera de las varias actividades que «buscan lo agradable sin cuidarse de lo mejor» (*Gorg.*, 459 a-465 a). «La co-

cina —dirá luego Sócrates— me parecía ser una rutina y no un arte, a diferencia de la medicina, y yo daba esta razón: que, cuando trata a un enfermo, la medicina ha comenzado por estudiar la naturaleza, y sabe por qué obra como lo hace, y puede dar razón de todo ello; al paso que la cocina, cuyo esfuerzo no tiende sino al placer, va hacia su meta sin arte, sin haber estudiado la naturaleza del placer ni su causa, al azar en todo, por decirlo así, desprovista de cálculo, conservando sólo por una práctica rutinaria el recuerdo de lo que se hace de ordinario, y tratando así de conseguir el placer» (501 a). Ya al fin de la vida, en el *Filebo*, volverá a exponer Platón su antigua idea. Trátase de saber en qué consiste el «poder del diálogo». La cuestión es importante, si se piensa que la «dialéctica» tiene su fundamento y su origen en el «diálogo» o *dia-légein*. Persuasión o dialéctica; tal es el problema. ¿Qué pensar acerca de él? El joven Protarco ha oído a Gorgias decir una y otra vez que «el arte de persuadir sobrepasa con mucho a las restantes, porque todo lo sujeta a su imperio de grado, y no por la fuerza». Sócrates, más avisado y profundo, afirmará con solemnidad indudable que «el conocimiento del ser, de la realidad verdadera y siempre idéntica por naturaleza» es la verdadera razón de aquella *dýnamis* eminente del dialogar (*Fil.*, 58 a b). Frente a la fuerza movediza de las opiniones que la persuasión infunde, levanta Platón la fuerza suprema e inconmovible de la verdad que la inteligencia conoce.

En resumen: la retórica curativa de Gorgias no consideraría más que la «opinión» del paciente; las curaciones técnicas del experto en medicina se

atienen, en cambio —o intentan al menos atenerse—, a la «verdad» de lo que la salud, la enfermedad y la naturaleza del paciente «son». Sobre el logos persuasivo estaría el logos noético y científico. Así se verá obligado a pensar el propio Gorgias, el Gorgias real, cuando en su *Apología de Palamedes* quiera persuadir a sus oyentes «no con palabras de conmiseración, sino con la máxima evidencia de lo justo y con la demostración de la verdad» *(AP*, 33). Pero ¿y si a la «persuasión» del retórico se añade el «saber técnico» del médico? Con otras palabras: ¿y si el *lógos* mítico o persuasivo, el *lógos pithanós*, fuese en la vida del hombre tan imprescindible como el *lógos* dialéctico? En tal caso, ¿no tendrán que matizar sus juicios Sócrates y Platón? El próximo capítulo nos dará la genial respuesta de entrambos.

Vengamos ahora al pensamiento de Antifonte; indaguemos con algún cuidado cómo el autor del escrito «La verdad» *(Alētheia)* pudo entender y explicar sus tratamientos psicoterápicos de Corinto. Antifonte consolaba y aliviaba, mediante la palabra, a enfermos cuyo síntoma dominante era el pesar, la aflicción *(lýpē)*. ¿Qué podía pensar él de esta práctica suya? No es grande osadía suponer que el punto de partida de su doctrina sería la antítesis entre el *nómos* (la ley: lo convencional, lo estatuído y preceptuado, lo «legal») y la *phýsis* (la naturaleza, lo originario y radical, lo genuino y espontáneo, lo verdaderamente «natural» y «real» de la vida humana) [85]; antítesis ya esbozada en

[85] Ténganse en cuenta todas esas acepciones para entender con alguna fidelidad lo que esos dos términos eran para un griego del siglo v. Para lo que atañe al concepto de *phýsis*,

la literatura griega anterior a la publicación de aquel escrito de Antifonte, y en él muy vigorosa y sistemáticamente elaborada. Trasladando al lenguaje de tan famosa contraposición [86] el pensamiento de Gorgias, éste diría así: mediante la persuasión del retórico, el enfermo, afligida y desvalidamente instalado en su opinión convencional —en su propio *nómos*—, e incapaz de salir de ella por sí mismo, llega a instalarse en otro *nómos* más favorable que el anterior y más acorde con su propia *phýsis*. Un conocimiento intuitivo del «aspecto», «tipo» o *eidos* del alma del enfermo y de su ocasional estado o *kairós*, permitiría al retórico actuar según arte en su faena persuasiva. A ese saber acerca del *eidos* y el *kairós* del alma del paciente, Antifonte añade —me atengo al texto del Seudo-Plutarco— un nuevo requisito: el conocimiento de la causa *(aitía)* de la aflicción. Con lo cual se acercará más a la exigencia intelectual de Sócrates, Platón y Aristóteles, según la cual no puede ser llamada «arte» *(tékhnē)* una actividad humana, si ésta no se funda en un saber acerca del «por qué» de lo que se hace. Algo más, sin embargo, diría el sofista Antifonte.

Directamente influído por la filosofía eleática, Antifonte es menos relativista que Protágoras y Gorgias: muy expresa es, en efecto, la oposición que él establece entre pensamiento *(gnōmē)* y sensación *(aísthēsis)*, y entre verdad *(alétheia)* y

véanse —aparte *Nomos und Physis*, de Heinimann— los trabajos de H. Diller, *Der griechische Naturbegriff*, en *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 2 (1939), págs. 241-257, y de K. Deichgräber, *Die Stellung des griechischen Arztes zur Natur*, en *Die Antike* XV (1939), págs. 116-138.

[86] Gorgias, como hemos visto, se mueve en ella.

opinión *(dóxa)*. Pero lo decisivo en él sería, como he dicho, su resuelta apelación a la antítesis *nómos-phýsis*. El *nómos* es obra de la convención humana *(homológēsis)*; sus preceptos son arbitrarios, artificiosos, como sobreañadidos *(epítheta)*; opónese, pues, al libre desarrollo de la *phýsis* del hombre. Ahora bien, todo esto acaba por ser nocivo. La *phýsis* tiene en su seno una última e inexorable «necesidad» *(anánkē phýseōs)*; la cual es de tal índole, que obedecerla —seguir los impulsos de la propia naturaleza— hace que el hombre se sienta gozosamente libre. «¡ Goza de la naturaleza, ríe, salta y no tengas nada por vergonzoso !», dice un personaje de Aristófanes *(Nubes*, 1.078), después de haber invocado la *anánkē phýseōs*, y seguramente influído por la misma mentalidad que el pensamiento de Antifonte expresa. Es verdad que el hombre puede, con sus caprichos y convenciones, contravenir los mandatos de esa «necesidad de la naturaleza» ; el ser humano es, en cierto modo, independiente de su *phýsis;* pero quien los contravenga, habrá de atenerse a las consecuencias, porque la *anánkē* de la *phýsis* subsiste inexorable. Lo conveniente —hacer lo conveniente *(tò xymphéron)* debe ser la regla suprema de la vida— consiste, pues, en ser fiel a la *phýsis* y en librar a ésta de las coacciones perturbadoras del *nómos*. La devaluación del *nómos*, desde los tiempos en que Píndaro llamaba *nómos pharmákōn* o «ley de los fármacos» a su recta aplicación *(Nem.*, III, 55), y veía a Zeus tras la «ley» o *nómos* de la ciudad *(Pit.*, II, 86), es sobremanera evidente. Algo grave ha pasado en la vida griega para que se haya producido ese impresionante cambio.

Pero en el pensamiento de Antifonte, ¿no hay acaso una contradicción interna y una peligrosa amenaza de hedonismo y libertinaje? Al hombre le libera la necesidad *(anánkē phýseōs)* y le ata y avasalla lo que en su vida es libre convención *(nómos)*. ¿Cómo es esto posible? Y la entrega a la libre espontaneidad de la naturaleza, la rebeldía contra el *nómos* ¿no conducirá, como en la comedia de Aristófanes, al más individualista y desenfadado libertinaje? Antifonte parece haber sospechado esta objeción, que Demócrito —aún sin haberla expresamente formulado— tratará acaso de salvar, distinguiendo una *anánkē* verdadera y otra aparente en la trama de la conducta de los hombres, y afirmando la humana necesidad de añadir «convenciones» razonables a los «impulsos» espontáneos.

Dejemos por ahora la solución de Demócrito, y vengamos a nuestro problema: la curación psicoterapéutica de los pesares y aflicciones de carácter morboso. El hombre puede actuar contra la «necesidad» de su *phýsis*, y eso le trae dolor; mas también puede actuar según esa «necesidad», y eso le procura placer. Esto último es lo conveniente *(tò xymphéron)*. Pero ¿no hay acaso en la vida dos órdenes de «conveniencias», las que corresponden a la *phýsis* y las que son regidas por el *nómos*? Así lo cree Antifonte: «Lo conveniente, en cuanto lo preceptúan las leyes, es atadura de la naturaleza; es libre, en cambio, si depende de ésta. Pues, según el recto parecer, no es verdad que lo doloroso *(tà algýnonta)* favorece más a la naturaleza que lo gustoso *(tà euphrainonta)*; por consiguiente, tampoco será verdad que lo penoso

(tà lypounta) sea más conveniente que lo placentero *(tà hēdonta)*. Lo en verdad conveniente no debe dañar, sino favorecer» (Diels, B 44, 4).

Importante párrafo. Antifonte echa en él por la borda la vieja enseñanza de Esquilo: aquel *páthei máthos* que postulaba la necesidad de sufrir para saber y, por tanto, para dar excelencia a la *phýsis*. Establece, además, dos órdenes de «conveniencias»: las verdaderas, atañentes a la *phýsis*, y las aparentes y falsas que sugiere o impone el *nómos;* aquellas favorecen siempre y éstas acaban dañando. Contrapone, en fin, dos pares de afecciones: doloroso-gustoso y penoso-placentero. ¿Qué sentido tiene este alarde expresivo? Diels [87] pensó que el primer par de conceptos tendría un sentido corporal y el segundo un sentido anímico. Heinimann lo niega, porque la contraposición posee la estructura formal de los juegos retóricos que Pródico había enseñado a usar; pero se ve obligado a conceder que por debajo de la habilidad verbal hay ahora algo más, porque *algýnonta* («lo doloroso») se refiere, en contraste con *lypounta* («lo penoso»), al dolor inmediatamente sentido y al cual reacciona la *phýsis;* esto es, al dolor que todavía solemos llamar «físico». Diríase que «lo doloroso» es la reacción de la *phýsis* a lo que por modo directo es inconveniente para ella, y que «lo penoso» es el estado producido por lo que pareciendo conveniente —siendo *xymphéron* según el *nómos*— acaba no siéndolo y dañando. Tal vez la distinción de Antifonte no esté muy lejos de la que Plutarco establecerá entre los «pesares por naturaleza»

[87] *Intern. Monatschrift*, 11 (1916), pág. 98.

(lypoun phýsei) y los «pesares según la opinión» *(lypoun dóxē) (perì euthym.*, c. 17).

Sea de ello lo que quiera, lo importante es saber cómo lo penoso puede ser eliminado de la vida. Antifonte cree que para tal fin hay una «técnica» *(tékhnē alypías)*; más aún, practica esa *tékhnē*, informándose acerca de las causas de la aflicción y hablando al paciente en consecuencia. Actuando según las causas, la persuasión verbal logra eliminar la pena del alma: el pensamiento y la palabra del retórico sanador —su *lógos*— ordenan y racionalizan la vida anímica y corporal del afligido. «En todos los hombres —dice otro fragmento de Antifonte— la inteligencia *(gnṓmē)* rige el cuerpo, tanto en orden a la salud y a la enfermedad, como en todo lo demás» (frg. 2, Diels). Para el cobarde, «la enfermedad es una fiesta, porque así no va al trabajo» (frg. 57); mas para el que gobierna razonablemente su vida, la enfermedad es ocasión para dominar y poner en orden el cuerpo haciendo lo conveniente; en último extremo, «racionalizándolo» y «naturalizándolo» a la vez, sometiéndole por un lado a los dictados de la inteligencia y reduciéndole por otro a lo que por naturaleza le conviene. También al problema de la curación puede ser aplicado un juicio de Stenzel sobre la doctrina de Antifonte acerca de la realidad de la vida humana: «No hay en esa actitud una naturalización del logos, ni una racionalización de la naturaleza, sino la inseparada unidad de una realidad *eo ipso* psicofísica» [88]. Sobre esa «inseparada unidad» operaría la palabra del retórico, indicando al apenado el camino hacia la «racionalización» y

[88] J. Stenzel, *loc. cit.*, col. 36.

la «naturalización» de su vida y moviéndole persuasivamente a recorrerlo.

Pero esto, ¿sería posible si el retórico no diese a la *phýsis* del paciente un nuevo *nómos*, una nueva «convención» vital creyentemente aceptada por él y más conveniente para su vida —más «natural»— que aquella en que penosa y morbosamente vivía? Con otras palabras: ¿es posible para la *phýsis* del hombre existir sin convenciones, sin *nómoi*? ¿Acaso el hombre no es un ser física y constitutivamente «nómico» o «convencional»? La liberación de los *nómoi* que propone Antifonte como recurso para la salud y el bien vivir del género humano, la vida «según la naturaleza» o *katà phýsin*, ¿no es por ventura un *nómos* nuevo, distinto de aquel que tradicionalmente venía rigiendo en la ciudad griega y habían cantado Píndaro y Solón? La cerrada enemistad del sofista contra la «convención» le impide ver esto. Demócrito, en cambio, alcanzará a verlo y decirlo [89].

También Demócrito apela a la eficacia del *lógos* —en este caso, del *lógos* científico, del razonamiento— para el tratamiento de la aflicción: «Expulsa

[89] La obra de Antifonte —«incunable de la filosofía ática» ha sido llamada— demuestra claramente lo que hoy todos admiten: que las relaciones entre la sofística y la filosofía propiamente dicha son bastante más complejas y matizadas de lo que permite pensar el cuadro pintado por Platón. Respecto de los temas aquí tratados, y además de los trabajos de Nestle, Jaeger, Th. Gomperz, Stenzel y Heinimann, ya consignados, puede verse la siguiente bibliografía: A. Diès, «Notes sur l'HELENES ENKHOMION de Gorgias», *Revue de philol.* 37 (1913), páginas 192-206; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik* (Lipzig, 1912); W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik* (Leiuzig, 1910); W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Leipzig, 1935); M. Untersteiner, *I Sofisti* (Torino, 1940) y *Sofisti. Testimonianze e frammenti* (Firenze, 1949).

mediante el razonamiento *(logismōi)* el rebelde pesar de un alma entumecida», dice una de sus sentencias (frg. 290, Diels). La sabiduría libra al alma de pasiones, como la medicina cura las enfermedades del cuerpo (frg. 31). Sabe además Demócrito que hay tres géneros en la enfermedad: las enfermedades «de la casa» *(oikou)*, las «del modo de vivir» *(biou)* y las «del cuerpo» *(skéneos)* (frg. 288). Genial concepto éste de la *nósos biou* o «enfermedad del modo de vivir»; de ella padecerían los que en Corinto acudían al consultorio de Antifonte, y de ella padecen no pocos de los que hoy consultan a los psicoterapeutas. Mas ¿para qué les consultan? ¿Para que el médico, mediante su técnica diagnóstica y su palabra, suprima de la *phýsis* del enfermo su adhesión a toda clase de *nómoi* y le enseñe a dominar libremente sobre ellos? ¿Para actuar, en suma, con arreglo a las doctrinas de Antifonte?

Demócrito es más profundo. En el hombre, como en todos los seres vivientes, actúan los impulsos de la naturaleza; pero un impulso —por ejemplo, el sexual— no es verdaderamente «humano» si no ha sido configurado por *nómoi* o convenciones, como las de pensar que la descendencia es ventajosa (frg. 278) o, por el contrario, que conviene tener pocos hijos (frg. 276). Muy general y claramente lo declara el fragmento 33: «La naturaleza y la enseñanza son cosas análogas; la enseñanza transforma a los hombres, pero por esa transformación crea naturaleza *(physiopoiei)*.» De ahí que el sabio deba saber discernir entre las distintas «necesidades» *(anankai)* de la naturaleza. Las hay, en efecto, muy profundas e inexorables, como la

de vivir, y frente a ellas es necio no obedecer (frg. 289); mas también las hay superficiales y aparentes, y ante ellas hay que distinguir las que convienen y las que dañan (frg. 223, 234, 235), para arraigarlas más y más en la naturaleza mediante la eficacia educadora y «fisiopoética» de *nómoi* razonables, en el caso de las convenientes, y para eliminarlas enérgica y combativamente, en el caso de las nocivas. «Luchar contra el [propio] ánimo es cosa difícil; pero de hombres prudentes es lograr la victoria», dice Demócrito (frg. 236).

Parece seguro que Demócrito ejerció la medicina. Una noticia de Aulo Gelio —rechazable para Diels, aceptable para Delatte— [90] le presenta como autor de un libro acerca de la curación de enfermedades por la música, mas no es posible saber si el filósofo de Abdera puso en práctica su mandamiento de expulsar las aflicciones del alma mediante el razonamiento. Es seguro, en todo caso, que en sus escritos hubo un pensamiento capaz de explicar la psicoterapia verbal —con sus reales posibilidades y sus límites indudables— harto mejor que las doctrinas sofísticas de Gorgias y Antifon-

[90] *Les conceptions de l'enthousiasme...*, págs. 74-78. Demócrito es más filósofo y más tradicional que Antifonte. Su actitud ante el *enthousiasmós* y la *manía* —a la vez tradicional y «científica», en cuanto apoyada en su atomismo— lo demuestra muy claramente. Muy probable parece que Demócrito, como Delatte conjetura, interpretase también atomísticamente la acción medicinal de la música. Sobre el empleo terapéutico de ésta en la Antigüedad clásica, véase el trabajo de L. Edelstein *Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic*, antes mencionado. La relación entre la retórica y la música ha sido recientemente estudiada por W. Gurlitt («Musik und Rhetorik», *Helicon*, V, 1944, pág.s 67 sigs.) y A. Schmitz *(Die Bildlichkeit der wortgebundenen Musik Johann Sebastian Bachs.* Mainz, 1950).

te. Pero mucho más amplia, sutil y profundamente que filósofos presocráticos y sofistas va a hablarnos en torno a la curación por la palabra alguien que sobre todos ellos se levanta: el divino Platón.

Capítulo III

LA RACIONALIZACION PLATONICA DEL ENSALMO

En el año 1925 fué publicado en Viena un libro de indudable importancia en la historia de la medicina contemporánea [1]. Al frente de sus páginas iba impreso un fragmento del *Cármides* platónico (156 d-157a), aquel en que Sócrates dice haber aprendido de un tracio, discípulo de Zamolxis, que las dolencias del cuerpo no pueden ser curadas sin tratar, ante todo y sobre todo, el alma. «Pero el alma —termina diciendo el fragmento entonces transcrito— es curada con ciertos ensalmos». Fué grande, sin duda, el acierto de quien supo elegir ese texto: las páginas que subsiguen lo demostrarán cumplidamente. Mas tan grande como su acierto fué su insuficiencia, porque lo verdaderamente genial y decisivo del pensamiento de Platón acerca del tema aparece en otras partes del mismo diálogo; insuficiencia, conviene añadirlo, nunca re-

[1] *Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome*, herausg. von O. Schwarz (Wien, 1925).

mediada por los muchos médicos que desde entonces han copiado esas sibilinas palabras del filósofo ateniense.

Tampoco los filósofos han estudiado de manera plenamente satisfactoria la idea platónica del ensalmo o conjuro *(epōdḗ)*: ni el agudo Welcker, ni el concienzudo Pfister, ni Heim, en su colección de textos [2], ni los autores que como Boyancé y Dodds han escrito luego, de modo más o menos directo y detenido, acerca de la actitud de Platón ante la *epōdḗ*.

Parece, pues, que un estudio de este problema desde doble punto de vista, histórico-cultural y médico, puede aportar todavía alguna luz al conocimiento de la antropología de Platón y de sus personales ideas en torno a la acción sanadora del médico.

I.—La palabra *epōdḗ* y las con ella emparentadas —los verbos *epádō*, *katepádō* y *exepádō*, el adjetivo y el sustantivo *epōdós*— se hallan usadas en los escritos platónicos, si no yerra mi recuento, no menos de 52 veces [3]: 20 en el *Cármides*, 2 en el *Gorgias*, 1 en el *Menón*, 2 en el *Eutidemo*, 1 en el *Banquete*, 5 en el *Fedón*, 4 en la *República*, 1 en el *Fedro*, 2 en el *Teeteto* y 14 en las *Leyes*. Esta enumeración demuestra con entera claridad que la idea de la *epōdḗ* estuvo presente en la mente de Platón a lo largo de toda su vida de escritor, desde los diálogos de su juventud hasta los de su ex-

[2] Heim, «Incantamenta magica Graeca et Latina», *Jahrb. f. Philol.*, Suppl. XIX. Los trabajos de Welcker y Pfister han sido reseñados en páginas anteriores.

[3] La recopilación que ofrece el *Lexicon* de Ast es incompleta.

trema vejez; mas no deja de ser curioso que la frecuencia mayor del empleo corresponda a una de sus primeras obras, el *Cármides*, y a la que pasa por ser la postrera, las *Leyes*. Veremos luego la relación que existe entre estas concepciones inicial y final del ensalmo.

Pero la necesidad de considerar cronológicamente la visión platónica en la *epōdḗ* ha de acordarse desde ahora con otra, no menos importante, derivada del diverso sentido con que Platón va usando la palabra. Hay ocasiones en que el filósofo se limita a mencionar con ella, de un modo tradicional y directo, los ensalmos o conjuros mágicos que desde los tiempos prehoméricos venía practicando el pueblo griego. La palabra es, en tales casos, mucho más denominativa o descriptiva que interpretativa, aun cuando su significación concreta no se halle totalmente exenta de un juicio de valor, positivo unas veces y negativo otras. Hay textos, en cambio, en los cuales es patente la intención interpretativa. El término no es usado entonces según su sentido directo y tradicional, sino con una original significación metafórica o analógica. En consecuencia, habrá que estudiar por separado estos modos de empleo de la palabra *epōdḗ*, y analizar luego lo que ella significa en los dos diálogos donde el esfuerzo constructivo de Platón es más concluyente, el *Cármides* y las *Leyes*.

Desde la *epōdḗ* con que los hijos de Autólico curan la herida de Ulises, la mención de este rito terapéutico es frecuente en la literatura griega; recuérdese lo dicho en el capítulo anterior. Trátase, como sabemos, de una fórmula verbal de carácter mágico, de contenido variable, según los ca-

sos, y recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación. *Epōdḗ*, en consecuencia, significa conjuro, ensalmo, encantamiento o hechizo: «conjuro» cuando predomina en el rito una intención imperante o coactiva; «ensalmo» cuando es la intención impetrativa o suplicante la que prevalece.

Platón alude a veces con muy estricta sobriedad a estas *epōdaí* tradicionales. Por ejemplo, cuando habla de cómo las parteras saben excitar o aliviar los dolores del parto mediante la recitación de ensalmos (*Tee.*, 149 c), o cuando enumera los varios recursos terapéuticos del médico griego: medicamentos, cauterios, incisiones y ensalmos, *epōdaí* (*Rep.*, IV, 426 b). A la mera enumeración de la práctica mágica se añade en otros casos la expresión de una clara actitud de vituperio moral e intelectual. Así acaece en el libro II de la *República:* en su alegato táctico en favor del vivir injusto, Adimanto menciona «los charlatanes y adivinos que van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses el poder de borrar, por medio de conjuros realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados» (*Rep.*, II, 364 b) [4]. Todavía es más duro el ataque contra las *epōdaí* mágicas en los últimos libros de las *Leyes*. Quienes engañan y menosprecian a los hombres «pretendiendo que pueden evo-

[4] La capacidad de la *manía* para borrar culpas y males de carácter hereditario es también mencionada, pero sin tono de vituperio, en *Fedro*, 244 e. Los textos de la *República* serán citados por la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (*Platón. La República*, Madrid, 1949).

car las almas de los muertos y prometiendo seducir hasta a los dioses, hechizándolos con sacrificios, plegarias y conjuros, *kaí epōdais*» (*Leyes*, X, 909 b), son condenados a incomunicación perpetua en la prisión central; y lo son a muerte los adivinos (*mántis*) e intérpretes de prodigios (*teratoskópos*) que tengan fama de perjudicar mediante invocaciones infernales, conjuros (*epōdais*) y otras hechicerías (*Leyes*, XI, 933 d).

Con igual explicitud y univocidad se refieren a la *epōdḗ* mágica otros textos de Platón; pero en ellos apunta ya de un modo o de otro la intención metafórica o analógica que hemos de estudiar en el apartado próximo. Tal acontece en la alusión al ensalmo que se hace en *Leyes*, X, 906 b: las «palabras lisonjeras y plegarias encantadoras» a que ahora se alude son tanto ensalmos *stricto sensu* como medios naturales de seducción. Y no menos evidente es el propósito de sacar a la *epōdḗ* del turbio y condenable dominio de la superstición y la impostura cuando Sócrates, en el *Banquete*, la incluye entre las varias formas de lo demónico (*tò daimónion*): la mántica, los sacrificios, las iniciaciones, los ensalmos, la adivinación y la magia (*Banq.*, 201 e-203 a). En cuanto operación demónica, la *epōdḗ* es una de las vías para la mutua comunicación de los dioses y los hombres. En tal caso, ¿podrá ser declarada absolutamente nefanda?

Una página del *Eutidemo* nos introduce resueltamente en el campo de la utilización metafórica o analógica del vocablo. Sócrates propone, en efecto, una precisa clasificación dicotómica del arte de los ensalmos: en su sentido más estricto, ese arte

consiste en encantar serpientes, tarántulas, escorpiones, otros animales y enfermedades; en otro sentido, es el de los hacedores de discursos *(logopoioí)*, y se dirige a los jueces, a los miembros de la Asamblea y a las multitudes para encantarlas y calmarlas *(Eutid.*, 290 a). La palabra del orador hábil es, pues, causa de encantamiento o de hechizo *(kēlēsis)*, y por eso puede decirse que su arte es divino, inspirado por los dioses (289 e) [5]. Con ello el término *epōdḗ* puede ser legítimamente aplicado a actividades humanas muy diferentes del tratamiento mágico de heridas y enfermedades. Así lo habían hecho ya, como sabemos, no pocos escritores del siglo v.

No es parvo el empleo que Platón hace de este hallazgo literario. En las más diversas ocasiones, con los más distintos motivos, los personajes de sus diálogos llaman *epōdḗ* a la palabra psicológicamente eficaz, a la expresión verbal virtual o realmente persuasiva. En el *Gorgias*, con ocasión de una apasionada defensa de la ley del más fuerte, Calicles llama «ensalmadores», a los que con discursos blandamente seductores persuaden a los niños de que lo justo y lo bello consisten en no tener más que los otros (484 a) [6]. Menón, por su parte, sostiene que Sócrates le llena de perplejidad con el

[5] En el conjunto del texto hay, como observa L. Méridier en su edición (*Les Belles Lettres*, París, 1949), una pequeña contradicción. Después de afirmar que el arte de los discursos es una parte del arte de los ensalmos, se dice que «apenas es inferior a él» (289 e.), como si fuese distinto. El sentido es: el arte de los discursos y el de los ensalmos son partes de un mismo todo, y apenas una de esas partes es inferior a la otra.

[6] Tal faena de persuasión sería inútil en el caso del hombre verdaderamente fuerte: ese hombre se rebelará contra la falsa educación, «echando por tierra nuestros escritos, nuestros sor-

«extremado ensalmo» de su dialéctica (*Men.*, 80 a): la dialéctica es así llamada *epōdḗ*. Sócrates mismo, en el *Fedro*, después de haber aludido irónicamente al arte oratorio de varios sofistas, ensalza el poder verbal del «coloso de Calcedonia» —el sofista Trasímaco—, capaz de enfurecer a una multitud, y luego, sometidos los furiosos a sus ensalmos, de calmarla (267 d). No menos claro es el sentido no mágico de la *epōdḗ* en el *Teeteto*, cuando Sócrates, que antes ha recordado expresamente las *epōdaí* de las parteras, llama mayéutica, arte de partear, a su personal arte de persuadir mediante la palabra, y dice a su discípulo que con él le encanta y hechiza (157 c). Y así es como puede entenderse rectamente la propuesta de convertir en *epōdḗ* el alegato que en la *República* intenta demostrar la acción nociva de la poesía: «en tanto la poesía no se haya justificado, hemos de oírla hechizándonos a nosotros mismos con el razonamiento que hemos hecho a modo de ensalmo, para librarnos de caer en un amor más bien propio de niños y del común de los hombres» (*Rep.*, X, 608 a).

Párrafo aparte merece la significación que la *epōdḗ* ostenta en el *Fedón*. El temor a la muerte es en el fondo un temor infantil, afirma Cebes, después de la argumentación socrática. Por tanto —concluye Sócrates—, necesitamos ensalmarnos o encantarnos a nosotros mismos a diario hasta que nuestro ensalmo haya extinguido en nosotros ese temor (77 e). Es preciso, pues, buscar a toda costa un encantador o ensalmador eficaz (*agathòn*

tilegios, nuestros ensalmos, todas nuestras leyes contrarias a la naturaleza...» (*Gorg.* 484 a.)

epōdón) contra tales terrores [7]; o, lo que acaso sea más seguro entre hombres inteligentes, convertirse cada uno en el encantador de sí mismo (78 a). Sea, empero, uno u otro el caso, ¿cuál habrá de ser el texto del ensalmo? Por boca de Sócrates, ya al borde de la muerte, Platón da su respuesta en las últimas páginas del diálogo: es un mito, el largo y complejo mito del destino de las almas; un mito en el cual acaso no creerán los varones a quienes suele llamarse «sesudos» o «de buen sentido» *(noun ékhontes)* pero sí los hombres capaces de arriesgarse. «Bello es este riesgo, en efecto, y en tal género de creencias hay como un ensalmarse a sí mismo», es la definitiva sentencia de Sócrates (144 d). El mito, un relato bello y suasorio, actúa como *epōdé* contra la nociva puerilidad del temor a la muerte.

La *epōdé*, que comenzó siendo conjuro o ensalmo mágico, ha venido a ser razonamiento o relato contra el error o contra los afectos dañosos. ¿De qué índole es esa transposición semántica? ¿Es una simple metáfora, como aseguran Boyancé [8] y Dodds [9], o algo más importante y profundo?

Para responder adecuadamente a esta interrogación comencemos por afirmar la existencia de una transición contínua entre la metáfora y la analogía intrínseca. Una metáfora genuina es siempre algo más que una caprichosa asimilación verbal de

[7] Sócrates, claro está, podría serlo de modo óptimo; pero Cebes y Simias se ven obligados a pensar en otro, porque el filósofo va a separarse de ellos.

[8] *Op. cit.*, pág. 36: «l'usage même métaphorique du mot *epōdé*».

[9] *Op. cit.*, pág. 226. Dodds habla textualmente de un «metaphorical sense».

dos realidades por completo dispares entre sí; y así, cuando Jorge Manrique llama metafóricamente a las vidas humanas «ríos que van a dar en la mar que es el morir», su expresión supone que entre la realidad de la vida humana y la realidad del río fluyente, tal y como el hombre las ve, hay una relación «real» y no puramente arbitraria. Yo diría, reduciendo la cuestión a fórmula escueta, que la metáfora es una analogía en que predomina la *pars loquentis*, y la analogía una metáfora en que predomina la *pars rei*. Cualquier ejemplo puede servir para convencerse de ello; y, por lo tanto, también el uso que Platón hace de la palabra *epōdḗ* [10]. Un análisis del *Cármides* y las *Leyes* va a demostrárnoslo con evidencia.

II.—A su vuelta de la batalla de Potidea, Sócrates se encuentra con el joven Cármides en el gimnasio de Taureas y acepta el encargo de curarle del dolor de cabeza que sufre. Sócrates, en efecto, conoce un remedio eficaz contra los dolores de cabeza: cierta planta, a la cual es preciso añadir una *epōdḗ*, un ensalmo. Para explicar al muchacho la potencia o virtud de este ensalmo, le recuerda que los buenos médicos curan siempre las dolencias de las partes atendiendo también, mediante un régimen adecuado, a la totalidad del cuerpo, *diaíta epì pan tò sōma* [11]. Pues bien, la

[10] Acerca del problema de la analogía y la metáfora, véase: Ortega y Gasset, *Obras completas* (Madrid, 1946-47), I, 448-451; II, 379-392; III, 372-375, y VI, 256-261; B. Snell, «Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie», en *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed. (Hamburg, 1955), y mi estudio «Poesía, ciencia y realidad», en *Palabras menores* (Barcelona, 1952).

[11] En *Leyes*, X, 902 d, subrayará Platón, complementariamente, el imperativo del cuidado de la parte: «Un médico encargado de cuidar el todo *(hólon)* y que quiere y puede ocu-

aplicación del ensalmo obedece a este mismo principio, si bien llevándolo hasta sus últimas consecuencias. «Yo lo aprendí —dice Sócrates— en el ejército, de un médico tracio, uno de esos discípulos de Zamolxis que, según ellos afirman, hacen inmortales a los hombres. Este tracio me dijo que los médicos griegos tienen razón hablando así; pero Zamolxis, nuestro rey, que es un dios —añadió—, enseña que así como no es lícito curar los ojos sin curar la cabeza, ni la cabeza sin curar el cuerpo, así tampoco el cuerpo puede ser curado sin curar el alma, y que ésta es la causa por la cual entre los griegos son impotentes los médicos frente a la mayor parte de las enfermedades, porque desconocen el todo sobre el que debiera actuar su cuidado, y con cuyo malestar es imposible que una parte pueda estar bien. Pues todo, decía él, así lo bueno como lo malo, brota del alma, para el cuerpo y para el hombre entero, y fluye desde ella como del cuerpo los ojos; por lo cual es ella la que, ante todo y sobre todo *(kaì prōton kaì málista)*, hay que tratar, si se quiere el bienestar de la cabeza y de todo el cuerpo. Pero el alma, oh bendito, me dijo, es curada con ciertos ensalmos *(epōdais tisin)*» *(Carm.*, 156 d-157 a). ¿En qué consisten estos ensalmos, capaces de curar el alma? Por boca del Tracio y de Sócrates, Platón da una respuesta breve y clara: tales ensalmos son «los bellos discursos», *tous lógous eínai tous kaloús*. «Mediante ellos nace en las almas templanza, *sōphrosýnē*, y, una vez engendrada y presente ésta,

parse de los grandes conjuntos, pero que descuida las partes y los detalles, ¿verá acaso el todo *(tò pan)* en buen estado?».

es fácil ya procurar la salud a la cabeza y al resto del cuerpo» (157 a) [12].

El primer término de la respuesta no pasa de repetir una vez más lo que en el apartado anterior se nos ha dicho: que los bellos discursos, los discursos bien aderezados y capaces de persuadir, son *epōdaí*, ensalmos del alma. El segundo término, en cambio, añade una importante novedad, en cuanto nos descubre el pensamiento platónico acerca de la acción psicológica de estas metafóricas o analógicas *epōdaí* que son los discursos pertinentes y bellos; esa acción consiste en producir *sōphrosýnē* [13]. Lo cual plantea a Sócrates el problema de saber y decir con precisión qué cosa es en sí misma la virtud a que los griegos dieron nombre tan bello.

Pero, antes de conocer el resultado de tal pesquisa, bueno será recoger ordenadamente las varias indicaciones del tracio zamolxida acerca del buen empleo del ensalmo contra el dolor de cabeza. Tres parecen ser principales: 1.ª El ensalmo y el medicamento vegetal deben ser usados conjuntamente: para que la planta sea remedio *(phár-*

12 No es posible expresar con una sola palabra castellana el conjunto de notas intelectuales, éticas y estéticas que encierra el concepto griego de *sōphrosýnē*. Decir «templanza», con la tradicional enumeración de las virtudes cardinales, no es bastante, como tampoco lo es decir «serenidad». Con la misma imposibilidad topan las restantes lenguas modernas. Por eso me he decidido a emplear sin traducción el término griego.

13 Ya Píndaro había dicho *(Nem.*, IV, 1-6) que la *euphrosýna* es el mejor médico de las penalidades duraderas; «las sabias hijas de las Musas, las canciones, saben encantarlas *(thélxan)* con la suave caricia de su mano, y el agua caliente no da a nuestros miembros tanta ligereza como los elogios acordados a los sones de la lira». Es patente la comparación entre la acción de la palabra y el efecto del masaje y el baño termal.

makon) ha de serle añadido el ensalmo (155 e); es ahora un error muy extendido entre los hombres, dícese luego, querer ser separadamente médicos del alma y del cuerpo (157 b). 2.ª La práctica del ensalmo debe ser anterior a la administración del medicamento: «sin el ensalmo, para nada sirve la planta» (155 e); «que nadie te persuada a tratar su cabeza con el fármaco si antes no ha presentado su alma para que tú la cures con el ensalmo» (157 b). 3.ª El ensalmo, por tanto, no puede actuar si el enfermo no ha «presentado» u «ofrecido» su alma *(paraskhein)* a quien con aquél haya de tratarla: «Y si tú quieres, conforme a las prescripciones del extranjero, presentar previamente tu alma para que ella sea encantada con los ensalmos del Tracio, te daré el fármaco para la cabeza; si no, querido Cármides, no sé lo que puedo hacer por ti» (157 c) [14].

La *epōdḗ* terapéutica, en suma, es un *lógos kalós*, un «bello discurso»; éste es eficaz produciendo en el alma *sōphrosýnē;* en consecuencia, la posesión de *sōphrosýnē* es condición previa para la operación sanadora de la *epōdḗ*. ¿Qué es, entonces, la *sōphrosýnē*? ¿La posee ya en su alma Cármides, o bien hay que procurársela por medio del ensalmo? «Si la *sōphrosýnē* está ya en ti y en medida suficiente no necesitas ni de los ensalmos de Zamolxis ni de los de Abaris el Hiperbóreo, y puedo darte en seguida el medicamento para la cabeza; pero si estimas que te falta algo de ella,

[14] Es posible añadir una cuarta indicación, consignada en la *República:* si el enfermo, por indocilidad, no quiere abandonar un régimen de vida nocivo, para nada servirán los medicamentos ni las *epōdaí (Rep.*, IV, 425 e-426 a).

debes someterte al ensalmo antes de la administración del fármaco» (158 b-c). Y si en el alma de Cármides existe ya la *sōphrosýnē*, ¿será capaz el joven de expresar certera y precisamente lo que ella es?

El cuerpo del diálogo es una respuesta a estas tres interrogaciones. En su coloquio con Cármides y Critias, Sócrates trata de saber lo que es la *sōphrosýnē*, si ésta existe en el alma de Cármides antes de recurrir al ensalmo y si el muchacho posee una idea suficientemente clara de tal virtud. Sea o no necesario en este caso el empleo de la *epōdḗ*, el imperativo de la «presentación» del alma por el paciente es así expresa y metódicamente cumplido.

El resultado de la investigación socrática no es terminante. Las varias definiciones de la *sōphrosýnē* que sucesivamente van apareciendo —«hacer todo con buen orden y con sosiego» (159 b), «sensibilidad al pudor» (160 e), «hacer cada uno lo que le es propio» (161 b), «práctica del bien» (163 e), «conocimiento de sí mismo» (164 d), «la única que entre todas las ciencias tiene por objeto a sí misma y a las demás» (166 e), «ciencia de la ciencia y de la ignorancia» (169 a)— no resisten la presión de una crítica fina y rigurosa; en el mejor de los casos, son meras aproximaciones a la esencia de aquella virtud. «Henos aquí derrotados en toda la línea —confiesa Sócrates— e incapaces de descubrir a qué dió el nombre de *sōphrosýnē* el legislador del lenguaje» (175 b); y lo que es peor, arrastrados por la fuerza del razonamiento a la conclusión de que la *sōphrosýnē* no sirve para nada (175 d).

¿Qué puede y debe hacerse en tal trance? ¿Declarar que el ensalmo del Tracio no tiene valor alguno? Sócrates prefiere considerarse «mal buscador» y seguir creyendo que la *sōphrosýnē* es un gran bien (175 e). Muchos años más tarde, ya al término de su vida, afirmará Platón que la *sōphrosýnē*, existente también en los animales y en los niños, debe ser considerada como forma irracional de la virtud *(Leyes*, VI, 710 a) [15]. La virtud humana puede ser irracional; ciencia y virtud no son términos interconvertibles. Con ello Platón, discípulo y continuador de Sócrates, se aparta resueltamente del pensamiento socrático [16].

Cármides, a su vez, se entrega confiadamente al proceder de su maestro: cree en la bondad y en la utilidad de la *sōphrosýnē*, aunque su razón no sea capaz de demostrarlas, y confiesa sin reservas su necesidad de ella: «estoy bien cierto de necesitar mucho el ensalmo, y nada por mi parte impedirá que yo sea ensalmado por ti todos los días, hasta que tú digas que es bastante» (176 b), dice a Sócrates, y esa decisión —«ofrecerse para ser encantado por él» (176 b)— es para Critias, tu-

15 Lo cual no es óbice para que algunos hombres especialmente dotados y educados puedan tener un conocimiento intelectual de lo bello y lo bueno. Tal es el caso de los *nomophýlakes* o «guardianes de las leyes». Acerca de lo bello y lo bueno, estos «guardianes» deben conocer «no solamente lo que es múltiple, mas también lo que es uno» *(Leyes*, XII, 966 a). El problema de la masa y la minoría queda así enérgicamente planteado por Platón.

16 Por lo menos, del radical intelectualismo ético del Sócrates a que tópicamente se refieren los autores. El Sócrates que nos presentan Platón y Jenofonte fué todo menos un «intelectualista puro». Véase *Vida de Sócrates*, de A. Tovar (Madrid, 1947).

tor del joven, la mejor demostración de que en el alma de éste existe la *sōphrosýnē*.

A la vez que una discusión en torno a la *sōphrosýnē*, el *Cármides* es un poderoso esfuerzo por racionalizar la *epōdḗ*. La «fuerza» de ésta, su *dýnamis*, no le viene ahora de una virtud mágica; esa «fuerza» no es un *orenda* manejable por hombres especialmente dotados para ello, chamanes, magos o hechiceros, sino algo natural e inherente a la palabra misma, cuando la palabra es idónea y bella. Gorgias y Antifonte habían iniciado el camino. Los textos de las *Leyes* en que aparece el término *epōdḗ* van a conducirnos hasta el límite de ese empeño racionalizador de Platón.

El sentido traslaticio, no directamente mágico de la voz *epōdḗ*, es frecuente en las páginas de las *Leyes*. Encantar con palabras o ensalmar, *epádein*, es a veces, como en tantos pasajes ya citados, usar de la expresión verbal con eficacia persuasiva: el Ateniense se propone «encantar» a Clinias para convencerle de algo (VIII, 837 e); la aducción de ejemplos suasorios es llamada en otra ocasión *epádein* (XII, 944 b); en orden a la política de los enlaces matrimoniales, se proclama la necesidad de recurrir al ensalmo —esto es, a la palabra eficaz— «para persuadir a cada uno de que ha de dar más importancia al equilibrio de los hijos que a una igualdad de alianzas jamás saciada de riquezas» (VI, 773 d); la creencia en Dios va naciendo por persuasión paulatina en las almas de los niños que «oyeron cantar a sus nodrizas y a sus madres relatos encantadores, *epōdaí*, a veces placenteros y a veces graves» (X, 887 d).

Otras veces se llama *epōdḗ* a todo recurso ver-

bal, relato o canto, que sirve para educar el alma de los jóvenes. Así acaece en II, 659 e; II, 665 c; II, 670 e; VII, 812 c. La acción sugestiva de la música acrecienta sin duda la eficacia «encantadora» de la palabra; también la fuerza de la *epōdḗ* crece *aus dem Geiste der Musik*, como Nietzsche diría; mas nunca deja de ser decisiva la operación de aquello que se recita o canta: «todos los coros, en número de tres, dice el Ateniense, deben encantar *(epádein)* las almas de los niños mientras son jóvenes y tiernas, diciendo todas las cosas bellas *(kalà pánta)* que ya hemos expuesto» (II, 664 b). La relación de estas *kalà pánta* con los *lógoi kaloí* del *Cármides* es por demás evidente.

Un texto del libro X nos permite conocer más precisamente la idea platónica de esas *kalà pánta*. Trátase de convencer a los disputadores o ergotistas de la providencia de los dioses respecto de las cosas pequeñas y de la ordenación de éstas dentro del bien del conjunto a que pertenecen, y el Ateniense manifiesta la conveniencia de añadir a la discusión «mitos encantadores», relatos o historias [17] de fuerza persuasiva suficiente (X, 903 b). La discusión *(dialégein)* obliga o fuerza *(biázesthai)* mediante argumentos o razones *(tois lógois)* a confesar el error y a reconocer la verdad; la narración de un «mito encantador», en cambio, es capaz de persuadir *(peíthein)* a la aceptación favorable *(apodékhomai)* de aquello que puede y debe creerse (X, 903 a) [18]. No son otras, como vi-

[17] «Este mito *(mŷthos)*, este relato *(lógos)*, o como sea necesario llamarle», se dice en IX, 872 d.

[18] A. Diès relaciona justamente esta oposición entre el mito

mos, la función y la significación que en el *Fedón* posee el mito acerca del destino de las almas. También Platón rinde tributo al poder de Peitó, diosa de la persuasión. El mito mueve el ánimo a recibir solícita y creyentemente aquello que la razón del hombre —o la razón de «tal» hombre— no es capaz de demostrar con argumentos lógicos evidentes e irrefragables [19]. Con ello la *epōdḗ* alcanza el ápice de su valor.

Examinemos ahora en su conjunto el pensamiento de Platón acerca del ensalmo. El hecho de llamar *epōdḗ* a la expresión verbal persuasiva, ¿es, acaso, no más que simple metáfora? La *epōdḗ*-ensalmo mágico y la *epōdḗ*-palabra suasoria, ¿son términos totalmente equívocos entre sí, con homonimia semejante a la que existe entre gato-animal felino y gato-aparato mecánico para levantar pesos? El empleo del mismo nombre para designar realidades tan distintas, ¿es tan sólo una ingeniosa arbitrariedad del gran escritor Platón?

No lo creo. La metáfora de Platón es también, en cierta medida, verdadera analogía. La asimilación nominal de esas dos realidades tiene un firme fundamento *in re*, susceptible de ser reducido a las dos siguientes notas: una y otra *epōdḗ* son

y el argumento con la que el propio Platón establece entre el preámbulo de la ley y la ley misma, y entre la persuasión y la necesidad (*Leyes*, IV, 722 c).

[19] Cf. Boyancé, *op. cit.*, págs. 155-165; L. Edelstein, «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», en *Journal of the History of Ideas*, X (1949), págs. 463 y sigs., y J. Marías, «Introducción a Platón», en *Platón. Fedro*, trad. de María Araujo (Buenos Aires, 1948), págs. 93-96. Como se ve, Platón distingue muy resuelta y expresamente entre la «evidencia lógica» y la «evidencia mítica»; y después de haber combatido a Gorgias, da a Gorgias su parte de razón.

expresiones verbales; una y otra pretenden producir y producen de hecho una modificación *real y efectiva* en el alma de aquel sobre que actúan. En la *epōdḗ*-ensalmo mágico hay una parte considerable de superstición y superchería, contra la cual se rebela lúcida y expresamente el filósofo y legislador Platón (*Leyes*, X, 909 b; XI, 933 d; *Rep.*, II, 364 b); pero ello no es óbice para que su audición, *cuando es creyentemente recibida*, opere de modo real sobre el estado anímico —mejor aún, psicosomático— del oyente. Es lo que hoy solemos llamar «sugestión» o «acción sugestiva». La *epōdḗ*-«bello discurso» o *epōdḗ*-mito, en cambio, no sólo actúa sugestivamente cuando el oyente *creía ya* en ella, sino que por la virtud natural de su forma y de su contenido (entonación musical, índole y significación de su texto) es capaz de suscitar persuasivamente una creencia nueva en el alma de quien la escucha o de hacer más intensas las creencias que en la intimidad de éste ya existieran. Tales son el *genus proximum* y la *differentia specifica* de una y otra *epōdḗ* y, por lo tanto, la verdadera razón de la analogía entre ellas.

En uno y otro caso —pero de manera eminente en el segundo, el de la *epōdḗ*-«bello discurso» o *epōdḗ*-mito—, la modificación real del alma del oyente consiste en la producción de *sōphrosýnē*; taxativamente lo dice el *Cármides* (157 a). Bajo la acción de la palabra «encantadora», el alma del oyente —y consecutivamente su cuerpo, en la medida en que ello es posible— se serenan, esclarecen y ordenan, se hacen *sṓphrones*, se «sofronizan», si se admite tan expresivo neologismo. Y todo ello de una manera estrictamente «natural»,

por la virtud que de suyo tiene lo que se dice y por la disposición personal de quien oye eso que se le dice [20]. Platón se halla ahora a cien leguas de la magia o hechicería en sentido estricto, de la nefanda *goēteía*.

A esto es a lo que llamo «racionalización del ensalmo». Pero la palabra «racionalización» debe ser entendida aquí *cum grano salis*. En modo alguno piensa Platón que la acción «encantadora» de un bello discurso o de un mito sea por completo inteligible mediante las razones discursivas de la mente humana; que sea una idea «clara y distinta», como siglos más tarde se dirá. La *epōdḗ* «racionalizada» actúa engendrando *sōphrosýnē*, virtud que, como sabemos, dista mucho de ser para el hombre un hábito plenamente racional; el «bello discurso» y el «mito», a diferencia del «argumento» racional, operan sobre el alma suscitando en ella persuasiones y, a la postre, creencias, las cuales nunca son enteramente reducibles a la estricta razón; la *epōdḗ* filosóficamente aceptable pertenece, en suma, a «lo demónico», esto es, a lo que pone en mutua relación a los hombres y a los dioses (*Symp.*, 202 e-203 a). Como hay adivinos falsos y adivinos verdaderos (*Carm.*, 173 c), hay también *epōdoí* falsos y *epōdoí* verdaderos. A este segundo y salutífero género de «ensalmadores» o «encantadores» quieren pertenecer Sócrates y Platón cuando relatan sus mitos educativos; y bajo la ocasional e innegable ironía de su discurso, uno y

20 «Siendo el alma de tal género y de tal género los discursos, [el arte oratorio] enseña cuál es la causa en cuya virtud éstos producen en un alma la persuasión y la incredulidad en otra» (*Fedro*, 271 b).

otro hablan muy seriamente convencidos de ayudar a una real «divinización» de los hombres que con buen ánimo les sigan [21]. Sea más o menos humana y racional la *sōphrosýnē* [22], el *sōphrōn* es siempre hombre bienaventurado, *makários (Carm.*, 175 e).

La salud anímica de un hombre, condición de su salud somática y necesario presupuesto para la recta administración de cualquier medicamento, consiste, pues, en el buen orden de las dos partes principales de su alma: aquella en que predomina lo racional o lógico, modificable por la acción de la dialéctica, y aquella otra en que prepondera lo irracional o creencial, susceptible de educación o *psykhagōgía (Fedro*, 261 a-271 c) por el encanto persuasivo de la *epōdḗ*, el «bello discurso» o el «mito». Este dualismo psicológico de Platón, subyacente a la tan conocida tripartición del alma en la *República* y en el *Timeo*, no excluye el carácter divino de la actividad de entrambas partes de la vida anímica; podría decirse, incluso, que para Platón el hombre es «divinamente uno». La *theoría*, forma suprema del ejercicio de la inteligencia, diviniza al hombre: «por convivir con lo divino y ordenado —léese en la *República*— el

21 Decía Sócrates, según el testimonio de Jenofonte, que sus amigos y discípulos le seguían día y noche para aprender de él *philtra* y *epōdaí (Mem.*, III, 11, 16 s).

22 «Por su belleza, la *manía* (sc. la *manía* no patológica) es superior a la *sōphrosýnē;* aquélla viene de Dios, esta otra es obra de los hombres», léese en el *Fedro* (244 d). Cabría decir que, para Platón, la *manía* es divina por «infusión» de la divinidad, y la *sōphrosýnē* por «aspiración» hacia ella. Acerca del origen social de la *sōphrosýnē*, véase A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París, 1936), página 133.

filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre» (VI, 500 c-d) [23]; y otro tanto cabe decir, como sabemos, de la *epōdḗ* no supersticiosa, de la creación poética y de todas las prácticas y modos de vivir que Platón llama «demónicos» [24]. En todos los órdenes de la existencia, los racionales y los creenciales y afectivos, la perfección humana consiste en *homoíōsis theō* o «asimilación del hombre a Dios» (*Teet.*, 176 a-b).

Vengamos ahora al problema de la *epōdḗ* terapéutica. ¿Cuándo esta *epōdḗ* dejará de ser supersticiosa y mágica? ¿Cuándo no será «ensalmo» o «conjuro», en el sentido estricto de estas palabras? Creo que la respuesta de Platón puede ser lícitamente formulada así: una *epōdḗ* será filosóficamente aceptable y médicamente eficaz cuando alcance la condición de *lógos kalós*, «bello discurso», y cuando el enfermo la reciba habiendo previamente «ofrecido», «entregado» o «presentado» su alma. Lo cual nos plantea el problema de saber cuándo el «discurso» del terapeuta es real y verdaderamente *kalós*, «bello», y en qué consiste eso de «presentar», «entregar» u «ofrecer» el alma.

Para que la palabra del médico sea persuasiva y engendre *sōphrosýnē* es preciso, ante todo, que se adecúe finamente a la índole y al estado del

[23] No sería difícil acumular textos análogos a éste. Acerca del tema, véase el libro de A. J. Festugière antes mencionado.

[24] Platón no es un intelectualista «puro», mas no por ello deja de ser intelectualista. Quien lo dude, lea en *Fedro*, 248 d-e, la diversa jerarquía en la ordenación de las almas humanas: el filósofo y el amigo de la belleza ocupan el primer lugar; el adivino y el participante en ritos de iniciación, el quinto; el poeta, el sexto. Sobre el problema del racionalismo de Platón, véase el cap. «Plato and the Irrational Soul» del libro de Dodds antes mencionado.

alma del enfermo. El precepto general que el *Fedro* establece para el buen orador —«saber de cuántos aspectos es capaz el alma» (271 d)— no puede dejar de ser válido en el caso del «orador-médico»; tanto menos cuanto que, según el mismo diálogo, hay un estrecho paralelismo entre la medicina y la retórica (270 b). Desde el punto de vista de la acción terapéutica, el *lógos* del médico será *kalós* cuando su contenido y su forma se hallen rectamente ordenados a la peculiaridad y a la situación del alma del paciente.

Mas ya sabemos que la «presentación», «entrega» u «ofrecimiento» del alma es requisito previo para la operación de la *epōdḗ*. No menos de tres veces lo advierte el *Cármides*, y siempre con la misma palabra, como si ésta —el verbo *parékhō*— tuviese aquí condición de término técnico (157 b, 157 c, 176 b). ¿En qué consiste, pues, esa *paráskhesis* del alma, sin la cual no puede alcanzar eficacia la palabra del médico? Nada nos dice de ello Platón; mas no parece que Cármides pueda «ofrecer» su alma a la *epōdḗ* (157 b) o a Sócrates (176 b) si ese acto psicológico no lleva consigo dos cosas: por una parte, la creyente confianza previa del joven en la eficacia de la *epōdḗ* con que van a tratarle y en la idoneidad del médico para que esa *epōdḗ* sea en su boca *lógos kalós;* y, por otra, cierta expresión de sí mismo, mediante la cual logre el terapeuta conocer la peculiaridad y la situación del alma que le «ofrecen». Cuando, interrogado por Sócrates, habla Cármides de sí mismo y de su personal opinión acerca de la *sōphrosýnē*, su conducta viene a ser un incipiente y anticipado cumplimiento de lo que al fin del

diálogo le ordena Critias: que se entregue u ofrezca a Sócrates para ser ensalmado por él. El discipulado filosófico al lado de Sócrates es a la vez causa de progreso intelectual (157 c), fuente de *sōphrosýnē* y condición previa para un tratamiento terapéutico eficaz.

¿Qué es, entonces, la salud humana? Para Platón, algo más que la *isonomía tōn dynámeōn* o «equilibrio de las potencias» de Alcmeón, y que la *eukrasía* o «buena mezcla» de los hipocráticos. En un célebre paso del *Fedro* —coincidente, por lo demás, con la común opinión de Sócrates y el tracio zamolxida en la página del *Cármides* antes comentada—, Platón atribuye a la medicina hipocrática una preocupación exclusiva por la salud del cuerpo (270 b-c). Por eso él, Platón, quiere proceder en su investigación *pròs tō Hippokrátei*, «más allá de Hipócrates». La salud del hombre entero, lo que cada hombre llama, sin necesidad de otras precisiones, «mi salud», es algo más que *eukrasía* somática. Requiere que el alma posea un ordenado sistema de «persuasiones» o «convicciones» *(peithō)* y de «virtudes» intelectuales y morales *(aretaí)* *(Fedro*, 270 b); requiere, en suma, la *sōphrosýnē* que el «bello discurso» de Sócrates debe producir en el alma de Cármides. Pueda o no pueda ser reducida a una definición racional la esencia de la *sōphrosýnē*, ¿qué es ésta, descriptivamente considerada, sino un conjunto de creencias, saberes, apetitos y virtudes bella y ordenadamente combinados entre sí *(kosmíōs)*? *(Carm.*, 159 b). Cuando el hombre se halla gozando de una salud plena y verdaderamente «humana», su *eukrasía* descansa y florece psicológica y metafísica-

mente, si vale hablar así, en el buen orden de ese conjunto de hábitos anímicos [25]; de tal manera, que el desorden de éstos corrompe de algún modo aquella «buena mezcla» de humores y potencias corporales que es la *eukrasía* e impide que los medicamentos puedan ejercer sobre el cuerpo toda la acción terapéutica de que son capaces [26]. Tal es el sentido platónico y real de la necesaria precedencia temporal de la *epōdḗ* sobre la administración del *phármakon*, tan expresa e insistentemente proclamada por Sócrates en el *Cármides*.

Obsérvese la sutileza y la profundidad del pensamiento de Platón. Cuando se trata de la *phýsis* del hombre —viene a decirnos—, la salud, vida *katà phýsin*, debe ser también vida *katà peithō*, actividad psicosomática en la cual las creencias fundamentales de la existencia genérica e individual se hallen en buen orden psicológico y moral (*Rep.*, X, 618 b). La salud no es indiferente

[25] La constitutiva participación del alma en el estado de salud ha sido afirmada por Platón, directa o indirectamente, un copioso número de veces. Me conformaré con referir a *Gorg.*, 526 d; *Fedón*, 89 d; *Rep.*, III, 408 e; *Fil.*, 63 e; *Leyes*, XII, 960 d; *Ep.*, X, 358 c. El sentimiento placentero de la salud y el de la *sōphrosýnē (tou sophronein)* acompañan a la virtud como a un dios su cortejo, dice el bello texto del *Filebo*.

[26] La acepción usual de la palabra «platónico» —amor platónico, admiración platónica— tiene poco que ver con el verdadero Platón. Al *erōs* platónico pertenece *también* la procreación sexual, esto es, una operación estrictamente corporal e instintiva (*Banq.*, 206 a-e). Otro tanto cabe decir de la *sōphrosýnē*, aunque sea virtud del alma. El cuerpo no es y no puede ser ajeno a ella, al menos antes de la muerte. Sin *sōphrosýnē* no hay salud. ¿Es posible, sin embargo, la coincidencia de la *sōphrosýnē* y la enfermedad corporal? Platón no se plantea expresamente este problema. Siglos más tarde, el Cristianismo dará a mi pregunta una terminante respuesta afirmativa.

a la relación del hombre con la divinidad, y esto no sólo por el hecho de ser Hygíeia una diosa. Por eso la *epōdḗ* racionalizada, el *lógos kalós* del médico, es una operación demónica, perteneciente por modo esencial a la relación del hombre con los dioses *(Banq.*, 203 a); y esa constitutiva pertenencia de la persuasión y de la creencia a la salud humana —*peithṓ*, «persuasión», y *pistis*, «creencia», son palabras que, como sabemos, tienen la misma raíz— es también lo que exige del paciente, frente al médico, la honda y creyente confianza con que Cármides debe entregarse u ofrecerse *(parékhein)* a la acción del ensalmo socrático [27].

Con ello Platón se convierte sin sombra de duda en el *inventor de una psicoterapia verbal rigurosamente técnica*. Gorgias y Antifonte no pasan de ser «prehistoria» al lado de Platón. Gracias al vigoroso y sutil empeño racionalizador de éste, la vieja *epōdḗ* terapéutica, el ensalmo o conjuro mágico de los tiempos arcaicos, queda resuelta en tres elementos muy distintos entre sí: el mágico, el racional [28] y el impetrativo. El elemento mágico, acre y resueltamente combatido por Platón, será el único que perdure en las *epōdaí* de la medicina supersticiosa [29]. El elemento racional, incipiente como pura e indiferenciada acción sugesti-

[27] Las actuales doctrinas psicoanalíticas acerca de la relación entre el médico y el enfermo no son otra cosa que una elaboración más o menos unilateral de ese *parékhein* platónico.

[28] Racional, pero con las salvedades que respecto al sentido de esta palabra impone la peculiar índole del racionalismo de Platón. Recuérdese lo antes dicho.

[29] Alguna acción real de carácter sugestivo hay también en ellas. Baste recordar la tan conocida cura de las verrugas cutáneas mediante ensalmos mágicos.

va en la *epōdḗ* arcaica, adopta la forma de *lógos kalós* y se hace psicoterapia técnica. Técnicamente empleada, la palabra actúa por lo que ella es, por la virtud conjunta de su propia naturaleza y la naturaleza del paciente, no por obra de ninguna potencia mágica. El elemento impetrativo, en fin, pervivirá en forma de *eukhḗ* o plegaria a los dioses. La famosa plegaria de Sócrates a Pan *(Fedro,* 279 b-c) contiene implícitamente una petición de salud, y es seguro que también la contendría la oración que el filósofo elevó a Helios en el campo de batalla de Potidea *(Banq.,* 220 d).

III.—No quedarían completas estas reflexiones sobre la concepción platónica del ensalmo sin estudiar con algún pormenor la relación que dentro del pensamiento de Platón pueda existir entre la *epōdḗ* y la *kátharsis.* ¿Acaso el encantamiento verbal y la purificación no han ido indisolublemente juntos desde los tiempos más antiguos de la cultura griega? «Orfeo —escribe Boyancé— es esencialmente un encantador, y porque es un encantador es también un catarta» [30]. En un poema de Valerio Flaco, el adivino Mopso entona un *carmen lustrificum* para librar a los Argonautas de la impureza que sobre ellos ha hecho caer el asesinato del rey Cízico y de su pueblo [31]. Pues bien: si el ensalmo purifica, ¿cuál es, según Platón, la relación existente entre la *epōdḗ* y la *kátharsis?*

La idea platónica de la *kátharsis* ha sido muy

30 *Op. cit.*, pág. 38.

31 Boyancé, «Un rite de purification dans les Argonautiques de Valérius Flaccus», en *Revue des Études latines,* 1935, páginas 107-136.

estudiada en los últimos años [32]. No parece pertinente exponer aquí, ni siquiera en sucinto extracto, el contenido de cada uno de tales estudios. Me contentaré con indicar, siguiendo a Moulinier, que la idea de la *kátharsis* ocupa un lugar esencial en el corazón mismo del pensamiento platónico. De ahí que para resolver con alguna precisión el problema que ahora importa —la relación entre la *epōdḗ* terapéutica y la *kátharsis*, tal y como Platón las entiende— sea necesario deslindar previamente los diversos sentidos con que esta última palabra es usada en los escritos del filósofo.

Estos sentidos son, por lo menos, cinco: 1.° En su acepción más neutra y cotidiana, *kátharsis* es para Platón, como para todo el pueblo griego, la «limpieza» o «purificación» de los objetos materiales sucios: la tierra potásica sirve para la *kátharsis* de las manchas del aceite y polvo (*Tim.*, 60 d); la criba es instrumento para la *kátharsis* del grano (*Tim.*, 52 e), etc. *Katharós*, «puro», es en tal caso el cuerpo que se halla exento de todo lo que no es el mismo: oro «puro», vino «puro». 2.° Según otra acepción, igualmente tradicional y popular, *kátharsis* es un concepto religioso: la «purificación» a que obliga el ingreso en un lugar sagrado, el estado de «pureza» en que ciertos cultos ponen a sus fieles o la «dustración» ritual y

32 Además de la clásica *Psyche*, de Rohde, y de los libros de Boyancé, Festugière, Dodds y Moulinier, ya mencionados, véase el artículo «Katharsis» de Fr. Pfister, en Pauly-Wissowa, Suppl. VI, cols. 146-162, la disertación inaugural de G. van der Veer *Reiniging en Reinheid bij Platon* (Utrecht, 1936) y el trabajo de H. Flashar «Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik», en *Hermes*, 84 (1956), págs. 12-48.

punitiva de quien se ha manchado con algún crimen. Más que suficiente será leer, a título de ejemplo, la frecuente referencia de las *Leyes* a los ritos catárticos de carácter religioso. 3.° *Kátharsis* es también, en varios escritos platónicos, un concepto estrictamente médico: como en tantos lugares del *Corpus Hippocraticum*, el término nombra ahora la acción de «purgar» al cuerpo de los humores o las impurezas que en él son causa de enfermedad [33]. Eso significa el término en *Tim.*, 72 c, 83 d-e, 86 a y 89 a-b; en *Rep.*, III, 406 d; en *Leyes*, I, 628 e, etc. 4.° La *kátharsis* que define y propugna el *Fedón* —que el alma se libre o «purifique» del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teorética [34]— es, en cambio, un concepto rigurosamente filosófico. Dos imperativos determinaron esa sutil y extremada elaboración platónica de la vieja *kátharsis* religiosa y popular: uno de carácter religioso (salvar la realidad de los dioses y de lo «divino en nosotros») y otro de índole intelectual, a la vez metafísico y antropológico (garantizar la realidad de las cosas, puesta en cuestión por la sofística, y entender en qué consiste la pureza del *nous* o mente del hombre). 5.° La palabra *kátharsis* es empleada por Platón, en fin, con un sentido a la vez ético, psicológico y médico, que convendrá examinar con especial detenimiento.

33 Cf., junto a la bibliografía citada, la monografía de W. Artelt *Studien zur Geschichte der Begriffe «Heilmittel» und «Gift»*, en *Studien zur Geschichte der Medizin* (Leipzig, 1937).

34 Cuantas veces hablamos de «razón pura», «conocimiento puro», etc., nuestras expresiones tienen detrás, sepámoslo o no, la *kátharsis* del *Fedón* platónico.

Antes de proceder a tal pesquisa, no será inoportuno señalar el doble vínculo que traba en unidad esas cinco acepciones de la *kátharsis* platónica. Entre todas ellas hay, en primer término, un nexo formal y externo, porque todas aluden a la «pureza» o «limpieza» de algo. Pero también hay —y esto es lo decisivo— un nexo profundo, radical, afincado en el fundamento mismo de la realidad a que cada una de ellas se refiere: el carácter sacro o divino de lo verdaderamente «puro», sea la *phýsis* cósmica, la contemplación de las ideas o la armonía anímica del hombre que vive según la justicia. Como la realidad del hombre bajo la aparente diversidad de sus partes y actividades, la *kátharsis*, tan diversa en los escritos de Platón, es también «divinamente una», y ello hace que sea analógico —y no meramente metafórico, como a veces se ha dicho— el empleo de un mismo vocablo para designar cosas en apariencia tan distintas entre sí como el lavado de un mueble, un rito lustral y el conocimiento filosófico. Bajo el juego verbal y conceptual de la metáfora hay en este caso verdadera analogía, la analogía que los escolásticos denominan «intrínseca».

De las cinco acepciones antes señaladas, las tres primeras eran tópicamente griegas en tiempo de Platón, en contraste con las dos últimas, tan entera y originalmente platónicas. Platón fué, en efecto, el primero en hacer del alma el sujeto de la «purificación» o *kátharsis* [35]. «La *kátharsis* y

[35] La expresión *kathairein tẽn psykhẽn*, «purificar el alma», aparece por vez primera en el círculo socrático (Jenofonte, Platón). Ha de pensarse, pues, que Sócrates debió de ser su in-

los agentes catárticos *(katharmoì)* de la medicina y la adivinación —dice Sócrates en el *Cratilo*—..., todo ello no parece tener más que una virtud: hacer al hombre puro de cuerpo y de alma» (405 a-b). Pero éste es el problema. ¿En qué consiste eso de ser «puro de alma»? La «pureza» del cuerpo se obtiene con medicamentos y baños higiénicos y lustrales. ¿Cómo se consigue, en cambio, la «pureza» del alma? Y, sobre todo, ¿qué ha pasado en el alma de quien se ha sometido a la *kátharsis* que Platón propugna?

Tratemos de recoger y ordenar el sutil, matizado y disperso pensamiento platónico acerca del tema. El *nous*, la mente, «lo divino en nosotros» —«el puro *nous*», se le llama una vez *(Crat.*, 396 b)—, es puro por sí mismo; por tanto, no tiene necesidad de *kátharsis*. Pero el hombre es a la vez *nous* y cuerpo viviente; o, si se quiere más precisión, mente o *nous*, cuerpo o *sōma* y alma o *psykhḗ*, entendiendo por ésta la vida del cuerpo individual y el principio de esa vida. De lo cual se desprende que el hombre viviente sólo podrá ser *katharós*, «puro», mediante la *kátharsis* de su cuerpo y de su alma. «Purificar el alma»: tal es la nueva consigna [36]. ¿Cómo cumplirla?

Todos conocen la solución simplista y extremada del *Fedón*. El hombre consigue la pureza de su

ventor. Hasta él, para decir que algo distinto del cuerpo era impuro en el hombre, los griegos usaban la palabra *phrḗn*. En la famosa inscripción de Epidauro, donde se manifiesta, parece, una preocupación moral, se lee *phronein*, y en Eleusis se trataba de *gnṓmen kathareúein*, «purificar el pensamiento» (Cf. Moulinier, *op. cit.*, pág. 329).

[36] Quede intacta la cuestión de si los órficos y los pitagóricos hablaron expresamente de ese *kathairein tḕn psykhḗn*.

alma —y, por tanto, su propia pureza— entregándose a la vida teorética; esto es, actuando en su vida con sólo el *nous*, siendo puro *nous*, en la medida en que esto es posible en la existencia terrena, y preparándose así para la bienaventuranza que al verdadero filósofo está reservada allende la muerte. La «purificación del alma», en suma, consiste en librarse del cuerpo hasta donde se pueda. La sensación impurifica, el cuerpo mancha al alma, la impregna de mal (65 e-66 b); si el alma quiere lograr su pureza deberá adquirir el hábito de «retraerse sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo» (67 c) [37]; la injusticia, mal del alma, procede en último extremo de la contaminación de ésta por el cuerpo, y tanto la valentía *(andreía)* como la templanza *(sōphrosýnē)* sólo cobran su recto y salutífero sentido cuando se ejercitan en el menosprecio del cuerpo (68 c-69 a).

Con ello adquiere expresión radical un pensamiento platónico ya esbozado en los diálogos de la juventud. La injusticia y la intemperancia son enfermedades del alma; la justicia es, por consiguiente, la medicina de la perversidad, *iatrikḗ ponērías*, dice Sócrates en el *Gorgias* (477 b-478 e). La impureza del alma, añadirá el *Cratilo*, es debida al desorden de los deseos corporales (403 e-404 a). Pues bien, eso es así —concluye el *Fedón*— porque el cuerpo en cuanto tal impurifica al alma, la mancha, la hace enferma y menesterosa de *ká-*

[37] Indica claramente este texto, hace notar Boyancé *(op. cit.*, pág. 83 y sigs.), que la *psykhḗ* es para Platón una realidad material. Sin ello, añado yo, no sería posible el carácter analógico de la *nósos psykhēs (vide infra)*.

tharsis. La injusticia del hombre no sería otra cosa que la infección de su alma por la corporeidad.

La concepción de la injusticia y la perversidad como enfermedades del alma no desaparece en la obra ulterior de Platón. Recuérdese la cuidadosa definición y división de la *kátharsis* en el *Sofista*. La *kátharsis* es el arte de separar lo bueno de lo malo; es, en consecuencia, *tékhnē diakritikḗ*, arte de criba o discernimiento. Ahora bien, parece necesario distinguir la *kátharsis* de los cuerpos inanimados y la de los cuerpos vivientes, y en esta última la del cuerpo y la del alma. La *kátharsis* del cuerpo es procurada por la gimnástica, que aparta de él la fealdad, y por la medicina, que le libra de la enfermedad. La *kátharsis* del alma, a su vez, borra de ésta la perversidad, que es su «enfermedad» más propia *(nósos psykhēs)*, y la ignorancia, que no es sino su peculiar modo de padecer fealdad (226 c-228 a). «Enfermedad del alma» es también el desenfreno venéreo, según un texto del *Timeo* (86 d), y «enfermedades» de Aquiles —del alma de Aquiles, se entiende— fueron la avaricia y el desprecio de dioses y hombres *(Rep.*, III, 391 c) [38].

El alma es susceptible de enfermedad, y puede librarse o purificarse de ella mediante una *kátharsis* especial. ¿Cuál es la índole propia de esta *kátharsis*? Más de una vez da Platón su respuesta. Pero antes de estudiar el tratamiento platónico de las «enfermedades del alma» conviene indagar

[38] *Leyes*, XI, 925 e, habla de «manquedades de la inteligencia», *pēróseis dianoías*, por oposición a las «enfermedades del cuerpo» *(sōmàtōn nosḗmata)*. Textos semejantes en *Gorg.*, 477 b-c y 480 b; *Rep.*, X, 609 c-e y 610 c; *Leyes*, IX, 862 c.

brevemente la consistencia, la estructura y la etiología de tales dolencias.

Como en el caso de la *epōdḗ*, una cuestión previa surge ante nosotros. La expresa consideración de la impureza moral como «enfermedad del alma», ¿es sólo un recurso metafórico de Platón, o es algo más vinculante y profundo? De modo silencioso o explícito, la literatura reciente parece optar por el primer término del dilema [39]; yo me inclino resueltamente hacia el segundo. Es cierto que cuando quiere describir la consistencia y la estructura de la *nósos psykhēs*, Platón parece limitarse a trasponer al orden anímico y moral las expresiones y los conceptos que los asclepíadas hipocráticos habían elaborado, desde Alcmeón, para entender científicamente la enfermedad del cuerpo [40]. La mancha o impureza física y moral que era la enfermedad somática en el período arcaico de la cultura griega se convierte a lo largo del siglo v, merced al esfuerzo racionalizador de los médicos «fisiólogos», Hipócrates entre ellos, en *dysmetría* de la *phýsis* individual, en desorden o desequilibrio de los elementos materiales que componen esa *phýsis (dyskrasía, dýsrroia)*. Pues bien, eso es lo que Platón hace con la impureza moral o «enfermedad del alma». Esta deja de ser mancha o suciedad susceptible de «lavado» mediante los recursos materiales de una *kátharsis* re-

[39] Por completo explícita es la opinión de H. Flashar. Para él, Platón no pasaría de usar metafóricamente el lenguaje médico (*op. cit.*, págs. 23 y 25).

[40] Véase, para lo que atañe a este problema, mi *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*.

ligiosa y jurídica [41], y se trueca en *ametría* del alma, en desequilibrio o desorden de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que dan a la *psykhé* su contenido y su estructura. En cuanto «estados psicológicos» de un hombre concreto, la injusticia y la perversidad no son sino alteraciones morbosas del buen orden interno del alma, «discordias» *(stásis)* de los elementos que la componen *(Sofista,* 228 a-d; *Rep.,* IV, 444 d; *Tim.,* 87 d). Un hombre injusto no sería en el fondo otra cosa que un hombre anímicamente desacordado [42].

¿Cuáles son las causas determinantes del desorden en que la «enfermedad del alma» consiste? Ya conocemos la expeditiva y sencilla respuesta del *Fedón:* la impureza moral del alma —o, con otra palabra, su *ametría*— procede siempre de una contaminación por el cuerpo. El cuerpo, he ahí el enemigo de quien aspire a la perfección; tanto más «puro» será un acto humano cuanto menos corporal haya conseguido ser, cuanto más partícipe de la pureza exenta y cimera del *nous.* Pero la mente de Platón no podía quedar encerrada dentro de los límites de tan rígido y estrecho antisomatismo. Apenas compuesto el *Fedón* comienza a ser matizada o revisada su doctrina. La gimnástica y la música sirven para ordenar y hacer «puras» las sensaciones del hombre *(Rep.,* III,

41 Esto no excluye que Platón, gran conservador bajo su genial empeño de esclarecimiento filosófico, siga admitiendo en su ciudad ideal algunos de los viejos ritos catárticos. Cf. los libros de Dodds y Moulinier antes mencionados.

42 Lo cual no quiere decir que el alma sea «una cierta armonía», como los pitagóricos habían afirmado. Cáutamente lo advierte Platón en *Fedón,* 86 c.

411 e-412 a); poco más tarde aparece, sugestiva, la doctrina del «placer puro», cuyo primer ejemplo constituyen los deleites del olfato *(Rep.*, IX, 584 b-c). El *Filebo* dará consistencia y perfil intelectual a esa doctrina, y mencionará toda una serie de placeres «sin mezcla»: «dos que nacen de los colores que llamamos bellos, de las formas y de la mayor parte de los perfumes y sonidos; todos los goces, en suma, cuya ausencia no es penosa ni sensible, al paso que su presencia nos procura plenitudes sentidas, placenteras, exentas o puras de dolor» (51 b). Sigue habiendo para Platón, claro está, placeres «impuros», perturbadores, necesitados de *kátharsis*, como ese «placer de rascarse» que él, por vía de ejemplo, tan graciosa y expresivamente cita *(Fil.*, 51 c); pero su explícita y resuelta afirmación de la existencia de goces corporales no menesterosos de *kátharsis* —plenamente aceptables, según esto, por quienes en esta vida aspiren a la perfección— demuestra con evidencia una nueva actitud intelectual y afectiva frente a la realidad del cuerpo. El cuerpo en cuanto tal no impurifica el alma; y hasta de los placeres impuros o «mezclados» —ni siquiera el de la ciencia deja de serlo, porque el «hambre de saber» pone en él una veta de ansiedad y dolor (52 a)— es posible extraer algo que no sea impureza o causa de desorden anímico e injusticia.

¿Qué es, entonces, lo que pone al alma en estado de *ametría?* ¿Cuál es la causa real de la *nósos psýkhēs?* Si la injusticia es «enfermedad del alma», ¿cuál es la verdadera etiología de esta dolencia? No el cuerpo, sino el acto y el deseo desordenados: la impiedad en sus diversas formas,

el crimen, la vida licenciosa, la voluntad de perjudicar, la ignorancia voluntaria. Todo el hondo y rico sustrato religioso y ético de las *Leyes* es una glosa de esta serena y definitiva actitud espiritual de Platón. Sin hacerse menos exigente y severo, el filósofo ha llegado a ser más complejo y sutil. Lo que llaman «resignación» ¿no es, a veces, una maduración en complejidad y sutileza; o, con palabra de Aristóteles *(Problem.*, 954 a-b), en melancolía?

Esta nueva y matizada concepción etiológica de la «enfermedad del alma» nos permite entender con mayor suficiencia el sentido en que ese nombre fué para Platón algo más que una metáfora llamativa y cómoda. En efecto: entre las enfermedades del cuerpo y las del alma no hay sólo paralelismo metafórico o *analogía extrínseca;* hay también transición continua y estrecha relación genética, tanto en el caso de las enfermedades que hoy solemos llamar «mentales» como en los desórdenes de índole moral, injusticia o perversidad. Aquéllas son temáticamente estudiadas en *Tim.*, 86 b-87 b. Platón las reduce a dos especies, la *manía* o locura exaltada y la *amathía* o ignorancia morbosa [43]. Una y otra son etiológica-

[43] La discusión de H. Flashar *(op. cit.*, págs. 23-24) con A. E. Taylor *(A Comentary on Plato's «Timaeus»*, Oxford, 1928) y con F. M. Cornford *(Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935) apropósito de esta página del *Timeo*, podría resolverse, a mi juicio, teniendo en cuenta que en ese diálogo habla Platón de las «enfermedades del alma» médicas en sentido estricto o psiquiátricas, al paso que la *nósos psykhēs* del *Sofista* se refiere más bien a desórdenes morales, perversidad *(ponēría)* o ignorancia culposa *(ágnoia)*. La *amathía* del *Timeo* correspondería, aproximadamente, a lo que hoy solemos llamar «retraso mental».

mente referidas a determinada alteración del cuerpo: «el semen cunde y se derrama a oleadas en la médula». Mas también las «enfermedades» morales del alma pueden ser causadas por enfermedades somáticas o ser causa de ellas si el cuerpo estaba previamente sano. «Cuantas veces nuestro cuerpo sea relajado o tendido desmedidamente por las enfermedades y otros males, es consecuencia necesaria que el alma sea al punto destruída» (*Fedón*, 86 c); la acción irritativa de cierta sustancia que baña y humedece el cuerpo a través de las porosidades de los huesos determina en el alma un desorden moral (*Tim.*, 86 d); y, actuando en sentido opuesto, los deseos inmoderados, las penas y los terrores pueden hacer que el hombre caiga enfermo (*Fedón*, 83 b-c). La desmesura de alguna de las partes del alma o, en el caso de la injusticia, el sentimiento de culpabilidad, la desazón subjetiva que la propia *ametría* anímica suscita en el injusto, son capaces de producir desórdenes somáticos —si se quiere, psicosomáticos— de carácter estrictamente morboso. Dicho de otro modo: sin *sōphrosýnē* no es posible la plena salud corporal [44].

Es ahora cuando podemos comprender con entera claridad la *kátharsis* platónica de las «enfermedades del alma». ¿Cuáles podrán ser los *katharmoí*, los agentes catárticos capaces de reinstaurar el orden en las almas afectas de *ametría*? ¿Acaso las fumigaciones de azufre o los baños lustrales de la *kátharsis* tradicional? Sólo en la medida en que tales prácticas ejerzan una acción

44 Por otra vía, aparece aquí una noción ya descubierta en páginas anteriores.

suasoria y educativa sobre el alma de quien a ellas se somete [45]; porque es del todo evidente que el *katharmós* propio del desorden moral no puede ser otro que la palabra adecuada y suasoria, la *epōdḗ*, en el sentido más platónico del vocablo. Desde tiempo inmemorial, los griegos venían usando el canto y la recitación con fines específicamente catárticos. Pues bien: moviéndose dentro de esa vieja tradición, pero racionalizándola religiosa y filosóficamente, Platón llama *kátharsis tēs psykhēs*, «purificación del alma», a la adecuada reordenación verbal de las creencias, los saberes, los sentimientos y los apetitos que dan contenido al «alma» del hombre; *dià tou lógou kátharsis*, «purificación por la palabra», dirá siglos más tarde un neoplatónico [46].

No son pocos los textos en que Platón alude expresamente a esa *kátharsis* verbal y racionalizadora de las «enfermedades del alma». Una línea del *Cratilo* declara peritos en las operaciones catárticas a los sacerdotes y a los sofistas (396 e); con lo cual la sofística, el arte de persuadir mediante la palabra, queda conceptuada como *katharmós* verbal: el buen sofista tiene por oficio «purificar» el alma de quienes menesterosamente le oyen. Análogo sentido poseen las artificiosas fantasías etimológicas de ese mismo diálogo acerca del nombre de Apolo. Apolo es el dios de la adivinación y de la medicina [47]. Una y otra purifican

45 Recuérdese lo dicho acerca del carácter «conservador» de Platón. Frente a la *pólis* griega, Platón se propuso salvar lo que Dodds llama «Inherited Conglomerate».

46 Eunapio, *vit. soph.* 474 s. (ed. de Fr. Boissonade).

47 Y también de la música y del arte del arco *(Crat.*, 405 a).

al cuerpo y el alma; el cuerpo mediante baños, aspersiones y fármacos, el alma mediante la palabra verdadera del oráculo de Delfos. Fiel a su nombre, concluye Sócrates, Apolo es dios que lava *(apoloúōn)* y desata *(apolýōn)*, y a la vez veraz *(talethés)* y sin doblez, sincero *(aploun)* (405 b). La Pitia, a través de cuya boca habla el dios de Delfos, opera con la verdad de su palabra una verdadera *kátharsis* adivinatoria y medicinal [48]. No es menos clara la alusión a la *kátharsis* verbal de la «enfermedad del alma» —en este caso, la injusticia contra los dioses— cuando en el *Fedro* decide Sócrates seguir el ejemplo de Estesícoro [49] y «lavar» con el agua dulce de un discurso la amarga salinidad de las ofensas inferidas al dios del amor (243 a-d). La palinodia tiene así un decisivo efecto catártico [50]. El diálogo en que la «purificación por la palabra» queda más rotunda y temáticamente afirmada es, sin embargo, el *Sofista* (229 d-230 d). Ya sabemos que la *kátharsis* del alma debe librar a ésta de la perversidad y de la ignorancia, si es que una u otra la enferman. ¿Cuál podrá ser el agente de esa purificación? ¿Cómo un alma desequilibrada, desordenada por

[48] Lo mismo en *Fedro*, 244 a-e. La verdad limpia y sana: tal es la esencia del pensamiento platónico acerca de la *kátharsis* verbal.

[49] Según la leyenda, Estesícoro quedó ciego por haber insultado a Helena en su poema *La destrucción de Troya*. Para recobrar la vista tuvo que «purificar» su alma mediante una explícita retractación. *Palinōdia* fué el título de este nuevo poema.

[50] La *kátharsis* por la palabra es en este caso *ex ore* y no *ex auditu*. En otro lugar *(Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología médica*, Madrid, 1943) he expuesto con alguna amplitud la teoría de estos dos modos de la *kátharsis* verbal.

la *ametría*, podrá recobrar la sana y bella compostura de la salud moral? Mediante la corrección punitiva y la palabra educadora, dice la precisa respuesta de Platón. Pero esta última comprende, a su vez, dos artes distintas, el arte de amonestar persuasivamente y el de argüir o refutar con eficacia [51]. Los dos modos de acción de la palabra que distingue el libro X de las *Leyes*, el modo coactivo o dialéctico y el suasorio o mítico, surgen bajo distinta apariencia en estas sutiles discriminaciones del *Sofista*.

No hay duda: para Platón, el agente catártico que la «enfermedad del alma» específicamente requiere es la palabra idónea y eficaz. Imponiendo evidencias o infundiendo persuasiones, la expresión verbal de quien sepa ser a la vez maestro y médico —«psicagogo», diría Platón— es capaz de reordenar las almas afectas de *ametría* y de reintegrarlas a su verdadero ser. «Nadie es perverso por su voluntad», enseña el *Timeo* (86 d). El ser del hombre es naturalmente *émmetron*, bien proporcionado, y por eso resulta sanadora la operación de «purificarle» de aquello que no es él. No parece ser otro el efecto que la *kátharsis* «por la palabra» produce en el alma de quienes a ella se someten.

La esencial conexión entre la *kátharsis* y la *epōdḗ* se dibuja ahora con entera nitidez. Toda *epōdḗ* es un *katharmós* verbal, un recurso para la «purificación» del alma mediante la palabra. La *epōdḗ* engendra *sōphrosýnē;* y ésta, cualquiera que sea

[51] No puede extrañar, según esto, que Platón llame «la más alta y principal de las *kathárseis*» (230 d) a la *élegxis* o argumentación convincente.

su esencia última, se manifiesta descriptivamente como bien mesurada y lúcida compostura de todo aquello que constituye el alma del hombre: creencias, saberes, sentimientos e impulsos. Más que templanza o moderación derivada del menosprecio del cuerpo, como el puritanismo extremoso del *Fedón* pudo sostener, la *sōphrosýnē* es *kósmos*, «buen orden y dominio de los placeres y los apetitos», de modo que «lo que por naturaleza es mejor prevalezca sobre lo que es peor» (*Rep.*, IV, 430 e-431 a). Y la serena posesión de esta *emmetría* u ordenada proporción del alma (*Rep.*, VI, 486 d), ¿no es acaso el término a que debe conducir la *kátharsis* verbal, tal y como Platón la entendió? No puede extrañar que el platónico Quión —o el escritor que más tarde tomase ese nombre— afirme que la filosofía es *epōdḗ*, ensalmo benéfico (*Ep.*, 3, 6 p., 196 H). Tal había sido el más íntimo nervio de la enseñanza intelectual y ética de su maestro.

IV.—Contemplemos ahora retrospectivamente el conjunto de nuestra indagación. Un examen atento de la concepción platónica del ensalmo ha arrojado alguna luz sobre tres campos distintos, la historia del saber médico, la antropología general y la teoría de la expresión verbal.

Las páginas precedentes obligan a ver en Platón el inventor de la psicoterapia verbal científica o *katà tékhnēn*. A su lado, como antes decía, Gorgias y Antifonte son pura «prehistoria». Nunca olvidó el filósofo su hallazgo del *Cármides*. Ya al fin de su vida, discurriendo ocasionalmente acerca de lo que debe hacer el médico, escribirá: «El médico libre —el que no atiende a esclavos— co-

munica sus impresiones al enfermo y a los amigos de éste, y mientras se informa cerca del paciente, al mismo tiempo, en cuanto puede, le instruye, no le prescribe nada sin haberle persuadido de antemano, y así, con ayuda de la persuasión *(metà peithous)*, le suaviza y dispone constantemente para tratar de conducirle poco a poco a la salud» *(Leyes*, IV, 720 d-e). Sin la obra psicagógica de la persuasión verbal no sería enteramente eficaz ni totalmente humana —no sería propia de enfermos y médicos «libres»— la acción terapéutica que pueden ejercer el fármaco, la dieta y la incisión quirúrgica; el imperativo de la *epōdḗ* racionalizada, tan sutilmente descubierto en aquel diálogo juvenil, sigue conservando todo su vigor en los escritos de la suma vejez.

En orden a la antropología general, la meditación platónica acerca de la *epōdḗ* y la *kátharsis* permite entender desde un favorable punto de vista la relación entre lo que en el ser del hombre es «racional», susceptible de intelección lógica evidente, y aquellos ingredientes de la realidad humana que hoy solemos llamar «irracionales». El famoso «intelectualismo» de Platón puede así ser más rectamente comprendido.

Queda más clara y articulada, en fin, la doctrina de los griegos acerca del efecto psicológico y ético de la palabra. Las consideraciones de Aristóteles sobre la acción persuasiva del silogismo retórico o de probabilidad *(enthýmēma)* y la debatida frase de la *Poética* en que el Estagirita menciona la operación catártica de la tragedia cobran sin duda inédito relieve cuando se las examina desde el punto de vista de este victorioso comba-

te intelectual de Platón contra la magia de la *epōdḗ* y la *kátharsis.* Pero antes de estudiar la doctrina aristotélica acerca de la catarsis trágica de las pasiones conviene examinar con algún cuidado la actitud de los médicos propiamente dichos —los asclepíadas que compusieron el *Corpus Hippocraticum*— ante el problema de la curación por la palabra.

Capítulo IV

LA PALABRA EN LA MEDICINA HIPOCRATICA

Más o menos barruntada por los poetas y los primeros filósofos, esbozada luego por los sofistas y genialmente elaborada por Platón, entre la segunda mitad del siglo VI y la primera del siglo IV se constituye en Grecia una doctrina acerca del empleo terapéutico de la palabra humana. Ahora bien, ésa es la época de la historia griega en que nace y toma cuerpo la medicina «técnica», «fisiológica» o «científica»: la ciencia y el arte de curar de los médicos que luego hemos llamado «hipocráticos». Alcmeón de Crotona —«joven cuando Pitágoras era viejo», según la noticia de Aristóteles (*Met.*, 986 a)— debió de componer los escritos de que proceden sus famosos y decisivos fragmentos en torno al año 500 a. C. Poco después actuaba con general reputación el médico Heródico de Selimbria, probable maestro de Hipócrates. Treinta años más viejo que Platón, Hipócrates —nacido, como se sabe, hacia el año 460— pudo leer la producción de Gorgias y Antifonte, y

hasta no pocos de los diálogos del gran filósofo ateniense. Es tradición bien acreditada que Hipócrates fué discípulo de Gorgias y Demócrito. Más aún: una buena parte de los escritos del *Corpus Hippocraticum* fué compuesta en el siglo IV, y algunos de ellos es casi seguro que proceden de época todavía posterior [1]. Cabe, pues, preguntarse: ¿qué pensaron, qué dijeron los autores del *Corpus Hippocraticum* acerca de la curación por la palabra? ¿Qué acogida prestaron a lo que sobre ese tema habían pensado y dicho sofistas y filósofos?

En las páginas que subsiguen trataré de dar respuesta suficiente a estas interrogaciones. Mas no debo iniciar mi tarea sin exponer con claridad el método que voy a seguir y las razones que lo abonan. La diversidad de los escritos que componen la colección hipocrática es sin duda extraordinaria. A las divergencias que impone la distinta fecha de unos y otros, hay que añadir las que dependen de su distinta materia (teorética, médica, quirúrgica, ginecológica, etc.) y las que dimanan de la peculiar orientación intelectual de cada autor, bien por la escuela a que perteneciera, bien

[1] Asegura Edelstein (art. «Hippokrates», *R. E.*, Suppl.—Bd. VI, col. 1.331) que, pese a su diferente fecha y origen, los escritos del *Corpus Hippocraticum* proceden de los siglos V y IV; sólo señala la excepción del libro VII de las *Epidemias*, compuesto, según Herzog *(Abh. Akad. Berl.*, 1928, 6, 38), en el siglo III. Pero ulteriormente U. Fleischer («Untersuchungen zu den pseudohippokratischen Schriften παραγγελίαι, περὶ ἰητροῦ und περὶ εὐσχημοσύνης», *Neue Deutsche Forsch.*, Berlín, 1939) piensa con buenas razones que *perì iētrou* es producción del siglo III, y que otros dos escritos fueron compuestos en la época de la segunda sofística (siglos I al II d. C.). Jaeger, por su parte *(Paideia*, III, pág. 53), cree que *perì diaitēs* fué escrito «bien avanzado el siglo IV».

por obra de su personal singularidad [2]. Así acontece que no sólo discrepan unos de otros los diversos escritos, sino que incluso, en no pocos casos, polemizan entre sí. Pues bien: paladinamente reconocida esta indudable realidad, advierto desde ahora que en mi indagación consideraré al *Corpus Hippocraticum* como un conjunto unitario. Llegado el caso, prestaré atención suficiente a la especial significación que otorgue a un texto la condición del escrito a que pertenece; pero esto no será óbice para su orgánica conexión con los textos restantes. Dos razones autorizan este proceder:

1.ª Pese a las diferencias que de hecho existen entre los distintos escritos de la colección hipocrática, y salvado el caso de los pocos posteriores al siglo IV, es el conjunto de tales escritos lo que doctrinalmente constituyó la *tékhnē iatrikḗ* de los griegos durante el «siglo de oro» de la medicina helénica y, por tanto, lo que ha determinado el curso de la historia del saber médico occidental a partir de entonces. En una investigación acerca de la

[2] Mis referencias a la bibliografía hipocrática —tan copiosa desde Littré y las *Hippokratische Untersuchungen*, de C. Fredrich (Berlín, 1899) y, sin embargo, tan insuficiente todavía— tendrán siempre carácter selectivo. Acerca de esa interna diversidad del *Corpus Hippocraticum*, véanse los trabajos de Edelstein, Schumacher, Nestle y Jaeger ya mencionados, y además: L. Edelstein, Περὶ ἀέρων *und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlín, 1931), y «The genuine Works of Hippocrates», en *Bull. of the History of Medicine*, VII (1939), págs. 136-148; K. Deichgräber, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, Abh. Preuss. Akad. der Wiss., 1933; H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologe*, en *Philologus*, Suppl.—Bd. 26, 1934; W. Nestle, «Hippocratica», en *Griechische Studien* (Stuttgart, 1948). Los textos hipocráticos serán siempre referidos a la edición de Littré, indicando en números romanos el tomo y en cifras arábigas la página en que aparecen.

importancia de la palabra terapéutica en la medicina griega se impone, pues, una visión global del *Corpus Hippocraticum*.

2.ª La tantas veces mencionada diversidad interna no excluye la existencia de una básica y radical unidad entre los distintos tratados que constituyen el *Corpus*. Algo fundamental hace que coincidan y se parezcan entre sí los autores discrepantes; algo por lo cual tanto el escrito neumático *Sobre los vientos* como el escrito humoral *Sobre la naturaleza del hombre* son a nuestros ojos —y seguramente a los ojos de un médico griego del siglo IV— «medicina hipocrática». La posibilidad que hace años abrió O. Temkin con su búsqueda de una «conexión sistemática» *(systematischer Zusammenhang)* en el seno del *Corpus*, no ha sido, a mi juicio, suficientemente aprovechada [3]. Es necesario distinguir con precisión y cuidado; sin esto no habría ciencia. Más también conviene, según la tópica sentencia, que los árboles dejen ver el bosque; y bosque venerable es la colección hipocrática, no obstante el considerable número de árboles diversos que la integran.

Vengamos ahora a nuestro tema; intentemos averiguar qué realidad y qué significación tuvo la palabra en la medicina hipocrática. Palabra en griego se dice *lógos*. Pues bien: ¿qué fué y qué significó el *lógos* en el pensamiento y en la práctica de los médicos hipocráticos? Para resolver este problema histórico no debemos olvidar que el término *lógos* tuvo, entre otras varias, dos acepciones principales: «razón» y «palabra»; y por aña-

[3] O. Temkin, «Der systematische Zusammenhang im Corpus Hippocraticum», en *Kyklos*, I (1928), págs. 9-43.

didura, que la palabra humana puede ser expresiva y comunicativa. En consecuencia, comencemos estudiando lo que en la medicina hipocrática fué el *lógos*, en cuanto razón y palabra expresiva.

I.—Aquello por lo cual el hombre puede «dar razón» de la realidad y expresar *in mente* o *ex ore* lo que las cosas tienen de «racionales», o al menos de «razonables», recibió de los griegos el nombre de *lógos;* lo cual vale tanto como afirmar que el *lógos* es el instrumento supremo del conocimiento intelectual. Si la mente o *nous* del hombre es capaz de conocer la realidad, es porque tiene *lógos*, porque el hombre es por naturaleza un animal dotado de *lógos: lógon ékhon*, «poseedor de *lógos*», dirá luego Aristóteles; si la realidad, a su vez, puede ser conocida por el hombre, es porque el cosmos tiene en su seno una razón u ordenación inmanente, cierto soberano *lógos*. Tal fué el descubrimiento genial de Heráclito, que luego heredan y explotan Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Y puesto que la medicina hipocrática se constituyó como ciencia en el regazo de la *physiología* presocrática, ¿pudo no operar en la inteligencia de sus creadores esa bifronte idea del *lógos:* el *lógos* como razón —razón del hombre, razón de ser de las cosas— y como palabra expresiva?

No debo exponer aquí lo poco que se sabe acerca de la paulatina constitución de la medicina «científica» durante la Edad Arcaica del pueblo griego [4]. Me contentaré recordando una vez más

[4] Sigue en buena parte vigente el libro de Ch. Daremberg *La médecine entre Homère et Hippocrate* (París, 1869).. Véase además R. Fuchs, «Geschichte der Heilkunde bei den Griechen», en el *Handbuch der Geschichte der Medizin*, de Neu-

la progenie pitagórica de Alcmeón de Crotona y afirmando que en la génesis de esa medicina «científica» o «fisiológica» concurrieron —para no hablar de lo fundamental: la madurez intelectual y técnica del genio griego en el siglo v— tres instancias históricas distintas: una empírica (la acumulación de experiencia por los prácticos nómadas y sedentarios capaces de ello) [5], otra religiosa (algo tuvo que ver con la medicina hipocrática el culto médico a Asclepio) [6] y otra filosófica (el pensamiento presocrático acerca de la *phýsis*). Esta última fué, sin duda, la instancia fundamentadora y configuradora. «¿Por qué —se pregunta Jaeger— una medicina tan desarrollada como la egipcia no llegó a convertirse en ciencia, tal como nosotros la concebimos? Los médicos egipcios no adolecían ciertamente de falta de especialización, muy acentuada ya entre ellos, ni de falta de experiencia.» Y Jaeger contesta: «La solución del enigma no puede ser más sencilla: estriba pura y simplemente en que aquellos hombres no adoptaron ante la naturaleza en su conjunto el punto de vista filosófico que supieron adoptar los jonios... Los médicos griegos, disciplinados por el pensamiento de sus precursores filosóficos, fueron los primeros capaces de crear un sistema teórico que pu-

burger-Pagel, *Vom Mythos zum Logos*, de W. Nestle, y *Antike Medizin*, de J. Schumacher.

[5] Una inscripción funeraria del siglo VI nos hace conocer la existencia de un médico prestigioso, llamado Carón, en Titronio de Fócida (Nestle, *op. cit.*, pág. 208). Como él hubo de haber tantos otros, de los cuales ni siquiera el nombre conocemos.

[6] Remito a los trabajos de Edelstein y Herzog antes citados.

diese servir de base a un movimiento científico.» [7]

Rebasa también el límite de mi actual empeño la exposición detenida y sistemática de lo que en la medicina hipocrática puede ser considerado como «doctrina fundamental y general». Otra vez debo remitir a los manuales de Historia de la Medicina y a las publicaciones monográficas antes reseñadas. Mas no sería posible mostrar la significación del *lógos* en la medicina hipocrática, sin apuntar sumaria y sinópticamente las novedades principales que ésta ofrece, respecto de lo que con alguna libertad podríamos llamar el «pensamiento médico» de la Grecia arcaica. Son, a mi juicio, las cinco siguientes:

1.ª Desde el punto de vista de su «consistencia», la enfermedad deja de ser algo perturbadoramente sobreañadido a la realidad individual del paciente *(lýma, míasma* o *daímōn)*, y es concebida como un «desorden» interno de esa realidad. Preludiada por la noción de *monarkhía* («predominio de una de las potencias») que genialmente había introducido Alcmeón de Crotona, la idea de ese «desorden» se expresará en la medicina hipocrática bajo forma de *ametría* (desorden de las potencias), *dyskrasía* (desorden en la mezcla de los humores) o *dýsrroia* (desorden en el flujo del pneuma). La «mancha física» se convierte así en «desarmonía de la *phýsis*».

2.ª Desde el punto de vista de su «causa», la enfermedad deja de ser consecuencia de posesión, contaminación o castigo, y es vista como efecto de una acción «natural» suficientemente anómala y violenta para perturbar de modo patológico el

7. *Paideia*, III, pág. 14.

doble equilibrio dinámico —equilibrio interior del cuerpo, equilibrio entre el cuerpo y el cosmos— en que la salud consiste. La enfermedad es ahora «castigo» sólo cuando la transgresión del buen orden de la naturaleza ha sido culpa del paciente; en otro caso, la enfermedad es *atykhía*, infortunio azaroso, incomprensible y exento de culpa. «No hay enfermedades que sean más divinas que otras», dicen concordantemente los escritos *Sobre los aires, las aguas y los lugares* y *Sobre la enfermedad sagrada.*

3.ª La práctica terapéutica, en consecuencia, deja de ser empirismo rutinario, operación mágica o «purificación» del enfermo, y se trueca en «arte» o *tékhnē*, en *tékhnē iatrikḗ*. Es la medicina la primera de las *tékhnai* que dentro de la poco diferenciada «sabiduría» tradicional adquieren realidad propia, así en el orden intelectual como en el social, y de ahí su indudable prestancia en la vida griega de la segunda mitad del siglo v y la condición paradigmática que muchas veces adquiere el arte médico en la mente de sofistas y filósofos, llámense éstos Sócrates, Platón o Aristóteles.

Tékhnē, para los griegos, era un saber hacer, integrado por dos capacidades del hombre que lo posee —el «artista» o *tekhnítēs*— esencialmente conexas entre sí: saber *qué es* aquello que se hace (lo que la habilidad puesta en práctica «es») y aquello sobre que se opera (lo que «es» la realidad a que se aplica el «arte»), y saber *por qué* se hace lo que se hace, cuando se actúa «según arte». El «arte» desplaza para siempre a la «magia». El *tekhnítēs* de la medicina debe saber qué son el tratamiento y el diagnóstico, qué es el hombre,

qué es la enfermedad y qué el remedio; con todo lo cual sabrá de manera suficiente por qué él hace en cada caso lo que un tratamiento correcto requiere. Más aún: haciendo de la *téhknē* vía de conocimiento, llegará incluso a pensar que «sólo mediante la medicina será posible conocer algo seguro acerca de la naturaleza (humana)» *(de prisca med.*, 20, L. I, 620-622).

4.ª Todo esto exige la posesión de una idea suficiente acerca de la *phýsis*. El conocimiento médico de la «naturaleza» del hombre y de la «naturaleza» del remedio, ¿podría alcanzarse sin un previo y fundamental saber científico acerca de la «naturaleza» en general, sin una *physiología*? La *physiología* presocrática fué así el *arkhé* o «principio» de la medicina hipocrática, en los dos sentidos principales que la palabra *arkhé* tuvo para los griegos: el sentido de «comienzo» (principio cronológico) y el de «fundamento» (principio constituyente).

¿Qué fué la *phýsis* para los médicos hipocráticos? [8] Fundamentalmente, la «naturaleza» del conjunto de todas las cosas y la «naturaleza» de cada cosa en particular; o, como dice el libro I de las *Epidemias*, la *koinḗ phýsis apántōn* o «común naturaleza de todas las cosas» y la *idíē phýsis ekástou* o «naturaleza propia de cada cosa» (L II, 670); si se quiere, la *Phýsis* y las *phýsies*.

En su más general acepción, *Phýsis* no es la mera adición de todas las «cosas naturales» que existen, sino lo que en ese conjunto de todas ellas es fun-

[8] El problema ha sido filosóficamente estudiado por Nestle, Diller y Deichgräber. Sus respectivos trabajos han sido mencionados en páginas anteriores.

damental y radical; algo que para un griego era a la vez unitario, generador, armonioso y divino. No fué excepción a esta regla el médico hipocrático. En el *Corpus Hippocraticum*, la realidad de la *Phýsis* es unitaria; todo tiene *phýsis;* [9] «todas las enfermedades tienen *phýsis*, y ninguna se origina sin ella», dice el autor de *Sobre los aires, las aguas y los lugares* (L. II, 78). Es también fecunda, generatriz: el escrito *Sobre la naturaleza del niño (Perì phýseōs paidiou)* no se refiere tanto a la constitución anatómica y fisiológica del infante como a la génesis de éste, y así se entiende que sus páginas sean continuación del tratadito *Sobre la genitura*. El verbo *phýein* significó, como sabemos, crecer o brotar. La *phýsis* es también armonía, y no sólo armonía estática o resultante, sino también causa de armonía, activo y eficaz principio de ordenación. «Según la *phýsis*», *katà phýsin*, es lo que está en buen orden morfológico y funcional. Bien conocidos son los textos del *Corpus Hippocraticum* en que se proclama la teleología de la *Phýsis:* «Las naturalezas son los médicos de las enfermedades. La naturaleza encuentra los caminos por sí misma, no por reflexión... Bien instruída por sí misma *(eupaideutos)* [10], sin aprendizaje, hace lo que conviene» *(Epid.*, VI, L. V, 314); «La naturaleza se basta en todo para todo...

[9] El *nómos* no es *phýsis*, pero la supone. Véase Diller, *Wanderarzt und Aitiologe*, pág. 57. La antítesis *nómos-phýsis* tiene en el *Corpus Hippocraticum* dos versiones: una presofística (contraste entre europeos y asiáticos en *Sobre los aires, las aguas y los lugares)* y otra sofística: «Acerca de esto —léese en *Sobre la dieta*, I— el uso *(nómos)* está en oposición con la naturaleza *(phýsis)*» (L. VI, 476).

[10] Sigo la lección de Jaeger *(Paideia*, III, pág. 45), frente a la de *apaideutos*, «sin instrucción», que adoptó Littré.

Las naturalezas en nada tienen maestro» *(De alim.*, 15 y 39, L. IX, 102 y 112). No en vano la palabra *kósmos*, de la que se derivan «cosmología» y «cosmética», significó en griego «universo» y «ornato» o «aderezo». La realidad de la *phýsis* es, en fin, divina. Ni la religiosidad del médico hipocrático *(de morbo sacro*, L. VI, 358), ni muchos pasajes del *Corpus*, podrían entenderse sin tener en cuenta esa divina condición de la *phýsis*. Cuando en *Sobre la enfermedad sagrada* y en *Sobre los aires, las aguas y los lugares* se nos dice que la epilepsía y el afeminamiento de los escitas no son enfermedades «más divinas» que las restantes *(de morbo sacro*, L. VI, 364 y 386; *de aëre, aquis et locis*, L. II, 76), porque todas las enfermedades «son igualmente divinas y humanas» (L. VI, 394) y «ninguna es más divina o más humana que las otras» (L. II, 76), lo que se quiere decir es que las enfermedades del hombre son accidentes «naturales», y que todas tienen de divino —y claro está, de humano— lo que a su condición de procesos «naturales» pertenece; en suma, que la *phýsis* es en todo divina (L. VI, 364). El curso natural de las cosas se cumple «con necesidad divina» *(anánkē theíē)*, se lee en *Sobre la dieta* (L. VI, 478); y así, si la *phýsis* se opone a los esfuerzos del arte, todo es vano *(Lex*, L. IV, 638). Igual sentido tienen, a mi juicio, las primeras líneas del escrito *Sobre las vírgenes:* «El principio *(arkhḗ)* de la medicina es la constitución de las cosas perdurables *(aieigenéōn*, evigeneradas y evigenerantes)» (L. VIII, 466). ¿Qué sentido puede tener, según esto, la fugaz alusión a «lo divino» en el *Pronóstico* y en *Sobre la naturaleza femenina*? Dícese en aquel escrito: el médico

debe «discernir si hay algo divino *(tí theion)* en las enfermedades» (L. II, 112); léese en este otro: «He aquí lo que yo digo acerca de la naturaleza de la mujer y sus enfermedades: lo divino es en los humanos la principal causa; luego vienen las naturalezas de las mujeres y sus colores» (L. VII, 312). O sea: el médico debe conocer si en las enfermedades hay algo «naturalmente» invencible, si en su apariencia y en su curso opera de modo perceptible la «necesidad divina» de la *phýsis*. Eso que en los hombres es «natural» —por tanto: «divino»— es en su realidad lo básico, y después vienen las peculiaridades sexuales, típicas e individuales que a veces expresa el color. Siglos más tarde, ya en pleno helenismo, explicará el autor de *Sobre la decencia* que ante las curaciones espontáneas o «naturales» el buen médico se siente movido a reverenciar a los dioses (L. IX, 234). La *phýsis*, no hay duda, era para el hipocrático lo divino, *tò theion* [11].

La *phýsis* se manifiesta y realiza en las *phýsies*, en las peculiares «naturalezas» de las cosas en particular. Con otras palabras, en lo que cada cosa tiene de suyo o «por naturaleza», en el conjunto de sus «propiedades naturales». Esta restringida acepción de la palabra *phýsis* permitirá a los hipocráticos hablar de la «*phýsis* del hombre» (L. VI, 32) o, concretando más, de la «*phýsis* del raquis» *(de artic.*, 45, L. IV, 190). La anatomía, la embrio-

[11] Además de las publicaciones mencionadas —sobre todo el trabajo de W. Nestle «Der Begriff des *theion* und *daimónion*», en *Griechische Studien*— véase H. W. Miller, «The Concept of the Divine in *De Morbo Sacro*», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXIV (1953), págs. 1-16.

logía y la fisiología del *Corpus Hippocraticum*, con sus diversas explicaciones «dinámicas», humorales o neumáticas, no fueron sino la expresión de un saber científico acerca de la peculiar *phýsis* del hombre, en cuanto parte y engendro de la *Phýsis* general y universal.

5.ª Ese saber y ese decir «técnicos» acerca de la *phýsis* tuvieron por nombre *physio-logía;* fueron, por tanto, el *lógos* de la *phýsis* humana en estado de salud y de enfermedad. Así considerada, la medicina hipocrática resultó de un peculiar ejercicio del *lógos*, entendido éste como razón del hombre y de las cosas y como palabra expresiva. La quinta de las grandes novedades que destellan en la medicina hipocrática fué la constitución de un *lógos iatrikós* o «razón médica». Tratemos de penetrar en su estructura.

El *lógos* cognoscitivo del médico hipocrático tuvo en la *phýsis* del hombre —más aún, en el aspecto somático de esa *phýsis*— sujeto y objeto: objeto, en cuanto la *phýsis* es en sí misma «razonable», como Heráclito había enseñado; sujeto también, en cuanto es la «razón natural» del hombre la que desvela y declara esa interna razonabilidad de la *phýsis*. Muy expresamente lo proclama el autor de *Sobre los lugares en el hombre:* «La *phýsis* del cuerpo es el principio *(arkhḗ)* del *lógos* en medicina» (L. VI, 278). Esto es: la naturaleza del cuerpo humano es la realidad a que se ha de aplicar ante todo el *lógos* del médico. Aquel que así lo haga descubrirá que la *phýsis* es regular en sí misma: que «para los que conocen [la naturaleza humana], ésta es siempre recta o regular *(aieì orthōs)*, y para los que no conocen, siempre irregular *(aieì allōs)* de

un modo o de otro», según la apretada fórmula del libro I de *Sobre la dieta* (L. VI, 488). Por eso el médico sabio, que conoce la divina naturaleza, y cuando ésta enferma la ayuda a reconquistar el orden perdido, es —tal reza una sentencia famosa— «semejante a un dios»: *iētròs gar philósophos isótheos (de hab. dec.*, 5, L. IX, 232).

Esta convicción de que la naturaleza es en sí misma regular y razonable permitiría comprender unitariamente el sentido de un considerable número de antítesis dispersas en los escritos del *Corpus Hippocraticum*. *Lógos* y *érgon*, palabra y obra, aparecen unas veces en contraposición *(Praecepta*, 2, L. IX, 252) y otras en relación de complementariedad *(de vulner. cap.*, 10, L. III, 214); en el primer caso, cuando el *lógos* del médico se aparta de la realidad de la *phýsis*, en el segundo, cuando se atiene fielmente a ella. «Ojos, no palabras», pide el tratadito sobre la reducción de luxaciones *(Vect.*, 36, L. IV, 381); esto es, ojos fieles al *lógos* de la *phýsis*, no discursos —*lógoi*— extraviados y vanos. Por esto los hombres expertos saben el valor de la palabra recta y se complacen más en probar con obras *(ergōn)* que con discursos *(lógōn) (de arte*, 13, L. VI, 26); y también por esto debe el sabio preferir la inteligencia a los ojos, si trata de conocer lo que las cosas son bajo el manto de su apariencia inmediata: «Es opinión de las gentes, que lo que crece de Hades a la luz, nace, y lo que decrece de la luz a Hades, muere. Se da más confianza a los ojos que a la inteligencia *(gnōmē)*, cuando ellos no son suficientes ni aun para discernir lo que ven. Por mi parte, a la inteligencia pido explicación» *(de diaeta*, I, 5, L. VI, 474).

El autor del alegato *Sobre el arte* contrapone a la convencionalidad de los nombres de las cosas, sobrepuestos a la naturaleza por el arbitrio humano *(nomothetêmata)*, la realidad espontánea y emergente de los «aspectos» de aquellas *(eidéa)*: éstos serían «producciones» o «formaciones» *(balstêmata)* de la naturaleza, y en su contemplación debe buscar pábulo la inteligencia bien orientada (Littré VI, 4) [12]. «Dos cosas hay —enseña eleáticamente *La ley*—, ciencia *(epistême)* y opinión *(dóxa)*; aquélla crea el saber, ésta el ignorar» (L. IV, 642). Aquélla es obra del *lógos* recto y verdadero; ésta otra, engendro del *lógos* volandero y superficial.

El ejercicio concreto del *lógos* en cuanto «razón» es el «razonamiento» o *logismós*; y puesto que hay un *lógos iatrikós* —el *lógos* que permite conocer lo que verdaderamente «son» la salud y la enfermedad—, habrá también un «razonamiento médico». Este razonamiento puede ser diagnóstico o terapéutico. «Cuando el médico no ha podido conocer la afección por visión directa ni por los datos oídos, la busca por razonamiento *(logismō)*», nos

[12] Son importantes las cuestiones médicas, filológicas y fisiológicos que plantea el empleo de los términos *eidéa*, *idéa* y *eidē* en el *Corpus Hippocraticum*. En mi estudio sobre la historia clínica hipocrática *(La historia clínica*, Madrid, 1950, páginas 29-64) he visto en ellos el primer esbozo de las «especies morbosas» de la patología tradicional. Jaeger, por su parte *(Paideia*, III, págs. 33, 36 y 54), apoyado en los trabajos de A. E. Taylor *(Varia Socratica*, Oxford, 1911) y G. Else («The Terminology of the Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936), escribe: «Cuando se distingue una variedad típica, se habla en medicina de *eidē*, pero cuando se trata simplemente de la unidad dentro de la variedad, se emplea ya el concepto de *una idea, mía idéa*.» El *lógos* del médico discierne las «ideas» de la realidad.

dice el autor de *Sobre el arte* (L. VI, 20). El razonamiento se hace especialmente necesario cuando la alteración morbosa es inaccesible a la mirada, y adopta a veces en la práctica la forma de una verdadera «prueba de sobrecarga» o «funcional»: «así, la medicina, ora fuerza al calor innato a disipar hacia afuera la pituita mediante alimentos y bebidas acres, a fin de apoyar su juicio sobre la vista de algo en los casos en que de otro modo le sería absolutamente imposible percibir nada, ora, mediante paseos cuesta arriba y carreras, obliga al pneuma a revelar aquello de que él es revelador» *(de arte,* 12, L. VI, 24). Pero nunca el médico razonará sin tener presentes los resultados de su observación sensorial. «El razonamiento —advierten cauta y aristotélicamente los *Praecepta*— es una suerte de memoria sintética de lo que ha sido recogido por la sensación» (L. IX, 250). He aquí la alambicada pauta que para la buena conducción de un juicio diagnóstico propone el libro VI de las *Epidemias:* «Hacer un resumen de la génesis y el arranque (de la enfermedad) y de discursos múltiples y exploraciones minuciosas, reconocer las concordancias (de los síntomas) entre ellos, y luego las discordancias entre las concordancias, y por fin nuevas concordancias entre las discordancias, hasta que de las discordancias resulte una única concordancia: tal es el camino» (L. V, 298). A favor de este proceso mental, el médico llega a conocer el orden interno de los síntomas y entiende su aparente diversidad desde un punto central de referencia; lo cual sería imposible si tal «razonamiento» *(logismós)* no se apoyase inmedia-

tamente sobre una doctrina científica *(lógos)* acerca de la *phýsis* humana.

Mas también la acción terapéutica exige ejercitar la razón por el camino del razonamiento. «Un mismo razonamiento *(logismō)* puede conducir (en el tratamiento) a tomar caminos opuestos», enseña uno de los *Aforismos (Afor.*, IV, 9, L. IV, 504); «la medicina dispone de razones *(lógous)* que le proporcionan recursos para el tratamiento», subraya el autor de *Sobre el arte* (L. VI, 26). Mas tan sólo acontecerá así cuando el razonamiento sea en sí mismo razonable, cuando rectamente obedezca al *lógos*. Así debe entenderse la curiosa oposición entre *logismós* y *lógos* que contiene este precepto: «Para practicar la medicina no hay que atenerse al primer razonamiento persuasivo *(logismō próteron pithanō)*, sino a la experiencia según razón *(tribē metà lógou)*» *(Praecepta*, 1, L. IX, 250-252). Junto a los razonamientos fieles al *lógos* de la *phýsis* hay siempre, a modo de peligro, la posibilidad de otros meramente probables, falaces, antes basados en la opinión que en la verdad. Mas cuando son aquéllos los que la inteligencia emplea, el *lógos* del médico tiene la conveniencia y la fuerza de una «ley justa» *(nómos dikaios)*» *(de fract.*, 7, L. III, 442). Moviéndose en la verdad y en el bien, el *nómos* es justo y concuerda con la *phýsis*. El pensamiento hipocrático se halla así mucho más cerca de Demócrito que de Antifonte.

II.—En el *Corpus Hippocatricum*, el *lógos* es, ante todo, razón y palabra expresiva; mas también es —y esto ya atañe de modo directo a nuestro tema— palabra comunicativa, decir a otro; en suma, pregunta, respuesta o discurso, en el sentido

oratorio de este último término [13]. Además de expresar con su *lógos* lo que la realidad «es» —la fracción de la realidad que a él como médico le importa—, el médico hipocrático habla para comunicarse con alguien: los dioses, el enfermo o las personas que rodean a éste. Persigamos y contemplemos ordenadamente cada una de estas diversas formas de la palabra comunicativa.

La palabra dirigida a la divinidad recibe técnicamente el nombre de «plegaria», *eukhé*. No la desconocieron los médicos hipocráticos; al menos aquéllos cuya mentalidad viene expresada por el libro IV del escrito *Sobre la dieta*. «Así, después de haber conocido los signos celestes —dícese en él, a propósito de los sueños en que aparecen tormentas—, el médico tomará precauciones, seguirá el régimen indicado y elevará plegarias a los dioses» (L. VI, 652). La intención impetrativa es ahora evidente; el médico pide a los dioses —el contexto indica muy precisamente a cuáles— que el resultado de sus prescripciones sea favorable. Pero quien como el médico hipocrático cree en la «necesidad de la naturaleza» y en el carácter divino de esa «necesidad», ¿podrá apelar a la plegaria con la ingenua confianza del hombre que no es *physiológos*? Polemizando contra los intérpretes de sueños que aplican a los ensueños «corporales» o causados por el cuerpo los mismos criterios que a los ensueños «divinos» o enviados por los dioses,

[13] En mis libros *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica* (Madrid, 1941) y *La empresa de ser hombre* (Madrid, 1958), puede leerse una descripción de la acción psicológica de la palabra que amplía considerablemente la propuesta por Karl Bühler en su *Psychologie der Sprache*.

dice el autor de ese cuarto libro de *Sobre la dieta:* «Se contentan con prescribir plegarias. Orar es sin duda cosa conveniente y buena; pero aun invocando a los dioses, es preciso ayudarse a sí mismo» (L. VI, 642). O sea: el médico tiene que contar con la insuficiencia de su arte; pero debe procurar ante todo que sus prescripciones acierten con la divina «necesidad de la naturaleza». Tal es el pensamiento implícito en el escrito *Sobre los lugares en el hombre,* cuando su autor contrapone metódicamente la fortuna *(týkhē)* y la ciencia *(epistéme):* «La fortuna es soberana, no obedece a mandato, y la misma plegaria no la hace venir; mas la ciencia obedece y trae buena fortuna, cuando el que la posee *(epistámenos)* quiere usar de ella» (L. VI, 342). Actuar piadosa y técnicamente según la necesidad divina de la *phýsis* sería, según esto, la mejor plegaria del médico.

Con más frecuencia que a los dioses, la palabra del médico hipocrático iba dirigida al enfermo y a quienes al enfermo rodeaban. Mas no siempre era igual la intención del locuente. Hasta cinco intenciones distintas —y, por lo tanto, hasta cinco géneros de la palabra médica comunicativa— cabe discernir en el *Corpus Hippocraticum.* En sus páginas la palabra médica es, en efecto, pregunta, prescripción, instrumento de prestigio, medio de ilustración y agente persuasivo.

El decir comunicativo del médico se hace «pregunta» o «pesquisa» *(ereuna, erōtēsis)* en la anamnesis. Los más diversos escritos del *Corpus Hippocraticum,* unas veces con carácter general, otras al servicio de un propósito muy concreto y determinado, indican la necesidad de interrogar al en-

fermo, si el médico quiere actuar según arte. «Interrogando al enfermo y examinando todo con cuidado...», dice el autor de *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* (L. II, 436). Una concisa nota del libro VI de las *Epidemias* orienta la atención del médico hacia «lo que explica el enfermo mismo, y cómo; cómo recibir sus explicaciones, los discursos...» (L. V, 290). Y en términos semejantes se habla en *Sobre las enfermedades de las mujeres* (L. VIII, 128), en el *Pronóstico* (L. II, 114), en *Sobre las heridas de la cabeza* (L. III, 214 y 240) y en tantos otros lugares de la colección hipocrática.

En la anamnesis, la pregunta del médico es necesaria, más la respuesta del enfermo no es suficiente. No debe extrañarnos. El enfermo no habla de sí mismo según la ciencia, sino conforme a su opinión; según su «sentir», en la más plena significación de este verbo. «En los informes que tratan de dar al médico los individuos afectos de enfermedades ocultas, éstos hablan más por opinión *(doxázontes)* que por saber» *(de arte*, 11, L. VI, 20). Por tanto, el modo de conocer que el interrogatorio brinda al médico no es la ciencia, sino la conjetura: «El que quiera, en cuanto al tratamiento, interrogar rectamente, responder a las interrogaciones y rectamente replicar —léese en *Sobre las enfermedades*— deberá recordar... lo que se hace o se dice por conjetura *(eikasíē)* por el médico al enfermo o por el enfermo al médico» (L. VI, 140). Los juicios diagnósticos y terapéuticos basados en las palabras del paciente son conjeturales. Atenerse sólo a ellos no es, pues, conducta de expertos, sino error de ignorantes. Tal habría sido

el método de los autores de las *Sentencias cnidias*. «Han procedido —dícese de ellos en *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*— como un ignorante en medicina: éste podría dar una descripción exacta de las enfermedades, informándose cuidadosamente cerca de los enfermos sobre lo que ellos experimentan» (L. II, 224). El médico debe conocer lo que el enfermo no puede decir *(ibidem)*, e inquirir, por tanto, «lo que se puede percibir mirando, tocando, oyendo, y mediante el olfato, el gusto y la inteligencia» *(de offic. med.* 1, L. III, 272). ¿Acaso no era de rigor, según la pauta diagnóstica de las *Epidemias*, degustar atentamente el sabor del cerumen? (L. V, 318).

La palabra del médico hipocrático es, en otros casos, «prescripción», medio para comunicar al paciente lo que debe hacer en el tratamiento de su enfermedad *(tà prospheroména: Epid.*, I, L. II, 670); o bien «precepto» enderezado a la enseñanza del aprendiz de medicina *(dogma: Lex*, 3, L. IV, 640; *parangélia*, L. IX, 250). No requiere comentario especial esta modalidad del *lógos* comunicativo.

Sí lo exige, en cambio, el caso en que la palabra del médico expresa un juicio pronóstico. El «pronóstico» o «predicción» *(prognostikón, prognōsis. prorrētikón, prolégein)* pertenece esencialmente a la *tékhnē* del hipocrático. Si el curso de los procesos naturales obedece a una interna «necesidad» *(anankē phýseōs, theía anánkē)*, nunca un médico podrá decir que conoce la *phýsis* de un enfermo, si no es capaz de anunciar lo que en el futuro acontecerá a esa *phýsis*. «Es preciso decir los antecedentes, conocer el estado presente, predecir el

futuro», enseñan las *Epidemias* (L. II, 634). Frente a enfermos que no sienten su enfermedad, «al médico toca predecir lo que les amenaza», advierte el escrito *Sobre las articulaciones* (L. IV, 100). Así considerado, el pronóstico constituye una parte esencial del diagnóstico.

Pero el *lógos* pronóstico no es sólo expresión de conocimiento; es también instrumento de prestigio, tanto para conseguir la confianza del enfermo, como para brillar socialmente en la ciudad. «Me parece que el mejor médico es —comienza diciendo el *Pronóstico*— el que sabe conocer por adelantado. Penetrando y exponiendo de antemano, cerca de los enfermos, el presente, el pasado y el porvenir de sus enfermedades, explicando lo que ellos omiten, ganará su confianza *(pisteúoite)*; y convencidos de su superioridad, no vacilarán en someterse a su cuidado. Y también tratará tanto mejor las enfermedades cuando sepa, mediante el estado presente, predecir el porvenir» (L. II, 110). Procediendo así, el médico «será justamente admirado» (L. II, 112), sobre todo si el enfermo es inteligente *(Prorret.*, 2, L. IX, 10). Los adjetivos usados en el *Corpus Hippocraticum* para ponderar las predicciones acertadas muestran bien la importancia atribuída al prestigio que tales predicciones conceden. Llámaselas, en efecto, bellas *(kalaì)* admirables o maravillosas *(thaumastaì)*, brillantes *(lamprà)*, espectaculares *(agonistikà) (Prorret.*, 1, L. IX, 6; *de artic.*, 58, L. IV, 252). Pero este prestigio sólo puede ser lícito si la predicción es «científica» y se basa en un recto conocimiento de la naturaleza del enfermo: «Las predicciones brillantes y espectaculares —dice el texto de *Sobre*

las articulaciones— se sacan del diagnóstico, que prevé por qué vía, de qué manera y en qué tiempo acabará cada afección, ya se oriente hacia la curación, ya hacia la incurabilidad» (L. IV, 252). Es este el único camino para no cometer un error frecuente entre los malos médicos: el error de «no prometer curar lo curable y prometer curar lo incurable» *(de morbis*, I, 6, L. VI, 150) [14].

Vengamos ahora al cuarto de los modos del *lógos* comunicativo, aquél en que la palabra es medio de ilustración. En la época hipocrática, la situación social de la medicina griega se hallaba sometida a una fuerte ambivalencia. Era por un lado el saber de una comunidad de hombres religiosa y técnicamente iniciados en los secretos de la enfermedad y la curación; por tanto, un saber vedado a los profanos. «Las cosas sagradas —dice *La ley*— sólo a los hombres sagrados se revelan; está prohibido comunicarlas a los profanos, en tanto no hayan sido iniciados en los misterios de la ciencia» (L. IV, 642). «Comunicaré los preceptos, las lecciones orales y el resto de la enseñanza a mis hijos, a los hijos de mi maestro y a los discí-

[14] El apetito de prestigio y fama fué muy intenso en el alma del médico griego; con ello demostraba su condición helénica y la pervivencia de la *shame-culture* en el seno de la *guilt-culture*. Ya en época helenística, dirán los *Praecepta:* «A veces prestaréis vuestros servicios gratuitamente, teniendo en cuenta el recuerdo de una obligación o el motivo actual de la reputación» (L. IX, 258). Sigue el texto prescribiendo al médico el socorro a los enfermos extranjeros y pobres, «porque donde está el amor al hombre *(philanthrōpiē)* está también el amor al arte *(philotekhníē)*». La *philanthrōpía* era una de las motivaciones morales del médico helenístico; así lo exigía la cultura de la época. El sentido real de esta conexión entre el «amor al hombre» y el «amor al arte» no puede ser discutido aquí.

pulos ligados por un compromiso y un juramento según la ley médica, pero a ningún otro», prescribe el *Juramento* (L. IV, 630). Mas por otro lado, y como tan convincentemente ha demostrado Jaeger, la medicina griega fué desde el siglo v parte importante de la educación o *paideia* del hombre particular, del *idiotēs*, aunque éste nunca hubiese de consagrarse al arte de curar. El autor de *Sobre la medicina antigua* indica la necesidad de escribir la doctrina médica de un modo inteligible para el ciudadano común *(dēmotēs)* (L. I, 572); el tratado *Sobre las afecciones*, a su vez, proclama la conveniencia de que el profano —el mero «particular» o *idiotēs*— adquiera cierta formación médica (L. VI, 208). Así se entiende que una parte de los escritos del *Corpus Hippocraticum* sean alegatos en favor del arte de curar *(Sobre el arte, Sobre los vientos, Sobre la medicina antigua)* o exposiciones simultáneamente enderezadas a la formación técnica del médico y a la educación científica del hombre culto *(Sobre la naturaleza del hombre, Sobre la dieta salubre, Sobre la enfermedad sagrada, Sobre la dieta)*. En todos estos casos, la palabra del médico enseñaba el profano [15].

Más estrictamente médica es la intención ilustradora o esclarecedora del *lógos iatrikós*, cuando éste se dirige al propio enfermo con el propósito de explicarle su enfermedad. Léase la página de las *Leyes* en que Platón contrapone el ejercicio del médico de esclavos y el proceder del médico de

15 El designio del médico era a veces polémico y aun denigratorio. El autor de *Sobre el arte*, vitupera a los médicos que con «discursos no bellos» *(logōn ou kalōn)* vilipendian a otros médicos, sin aportar nada nuevo por su parte (L. VI, 2).

hombres libres. Aquél va corriendo de un enfermo a otro y da sus prescripciones rutinariamente y sin razonarlas *(áneu lógou)*. Y sigue diciendo Platón: «Si uno de estos oyese hablar a un médico libre con pacientes libres en términos muy semejantes a los de las conferencias científicas, exponiendo cómo concibe la enfermedad en su origen y remontándose a la naturaleza de todos los cuerpos, se echaría seguramente a reír y diría lo que la mayoría de los llamados médicos replican de inmediato en tales casos: Lo que haces, necio, no es curar a tu paciente, sino enseñarle, como si tu misión no fuese devolverle la salud, sino poco menos que hacerle médico» *(Leyes*, 857 c-d). Que esta ilustración del enfermo era una práctica relativamente frecuente en tiempos de Platón, no puede ponerse en duda; que tal proceder tenía considerable importancia terapéutica —psicoterapéutica— a los ojos del filósofo, otro párrafo de *Leyes* ya aducido en el capítulo anterior *(Leyes*, 720 d e) lo declara con transparencia. ¿Quiere decir esto que los hipocráticos vieron en dicha práctica una parte esencial del tratamiento médico según arte? No parece cosa muy segura. Según los textos del *Corpus Hippocraticum* —bien escasos a tal respecto—, esa explicación del médico al enfermo aspiraba a lograr la confianza de éste, el prestigio de aquél o la verificación fáctica de un saber que el asclepíada previamente poseía. En cuanto al logro de confianza y prestigio, recuérdese lo antes dicho. Y en cuanto al papel verificador de la explicación, véase lo que afirma el autor de *Sobre la medicina antigua:* «Los discursos y las pesquisas de un médico no tienen otro objeto que las enfermedades de

que cualquier hombre enferma y padece. Sin duda, los ignorantes en medicina no pueden saber, en sus enfermedades propias, ni cómo éstas nacen y terminan, ni por qué causas crecen y disminuyen; pero si los que han descubierto estas cosas se las explican, les será fácil instruirse en ellas; porque entonces no se trata para ellos más que de recordar, escuchando al médico, lo que ellos mismos han experimentado. Si el médico no llega a hacerse comprender de los profanos y si no pone a sus oyentes en esta disposición de espíritu, no alcanzará (a conocer) lo que las cosas son» (L. I, 572-574). O sea: la concordancia entre el saber del médico y la intelección que el enfermo hace de sí mismo, cuando su mente es conducida por la palabra de aquél, es criterio de verdad; lo cual indica que dicha palabra tiene ahora una intención mucho más noética que terapéutica. Sólo, pues, cuando procura la confianza del enfermo en la suficiencia del médico, sólo entonces la explicación esclarecedora tendría una vaga y relativa significación psicoterapéutica.

¿Habremos de concluir, según esto, que los hipocráticos desconocieron el empleo de la palabra persuasiva? La curación por la palabra, tal y como la habían entendido los sofistas y Platón, ¿fué una idea absolutamente ajena a la mentalidad de los autores del *Corpus Hippocraticum*? Este quinto modo del *lógos iatrikós* — la palabra en cuanto medio de persuasión y agente terapéutico— debe ser objeto de exploración más detenida.

III.—Dos son, como sabemos, las especies principales de la palabra terapéutica: el ensalmo mágico y el decir persuasivo o sugestivo, la *epōdḗ* y

el *lógos pithanós*. Los médicos hipocráticos conocen la *epōdḗ;* no podía ser de otro modo, siendo ellos griegos y hombres de su tiempo; pero su actitud frente al ensalmo mágico —la actitud de un «técnico» educado en la idea presocrática de la *phýsis* y del saber— es de franca y aun violenta repulsa. Por tres veces son nombrados en *Sobre la enfermedad sagrada* «los agentes de purificación y los ensalmos» *(epaoidaí)*, siempre para rechazarlos con lúcida energía y para denostar a los magos, catartas, charlatanes e impostores que hacen de ellos tratamiento de la epilepsia (L. VI, 354, 356 y 362). La epilepsia no es más divina que el resto de las enfermedades; todas son igualmente divinas e igualmente humanas; la divinidad, pureza suma, no puede manchar al hombre, ente el más deleznable de la naturaleza; pretender mandar sobre los dioses mediante ensalmos es la peor de las impiedades. En suma: la *epaoidḗ* médica no puede ser sino superstición o impostura. El mismo sentido tiene la diatriba contra los adivinos que engañan a ciertas mujeres enfermas —acaso histéricas, por lo que de ellas se dice— haciendo que consagren a Artemis vestidos y objetos valiosos *(de virgin.*, 1, L. VIII, 468). Es muy probable que también esos adivinos emplearan *epōdaí* en sus presuntas curas.

Esta enérgica repulsa de la *epōdḗ* mágica, ¿irá acompañada, como en los diálogos platónicos, de una razonable estimación de la palabra sugestiva y de su virtualidad como agente terapéutico? El *Corpus Hippocraticum* conoce la importancia que para la eficacia del tratamiento poseen la persona del enfermo y la del médico. «Es preciso que el

enfermo ayude al médico a combatir la enfermedad», dice el libro I de las *Epidemias* (L. II, 636); «Es preciso —subrayan los *Aforismos*—, no sólo hacer uno mismo lo debido, más también que el enfermo, los asistentes y las cosas externas concurran a ello» (L. IV, 458). Pero esta activa colaboración del enfermo en el tratamiento, ¿en qué consistirá? Por lo pronto, en confiar firmemente en la suficiencia del médico que le atiende, lo cual exige que sea real el saber técnico del terapeuta y, a la vez, que la persona de éste sepa demostrarlo con dignidad y tacto. «El que prescribe... puede engendrar temores y esperanzas», dice también el autor del libro I de las *Epidemias* (L. II, 670). Dos de los más tardíos escritos del *Corpus* —*Sobre el médico* y *Sobre la decencia*— dibujan un retrato muy completo del médico ideal. El médico debe ser un hombre de buen color y cuerpo no muy flaco, porque no pocas gentes piensan que mal puede sanar a los otros quien no sabe sanarse a sí mismo; vestirá con decoro y limpieza y se perfumará discretamente, «porque todo esto complace a los enfermos»; será honesto y regular en su vida, grave y humanitario *(philánthrōpon)* en su trato; sin llegar a ser jocoso y sin dejar de ser justo, evitará la excesiva austeridad; quedará siempre dueño de sí. «Así debe estar dispuesto el médico para el alma y para el cuerpo» *(de medico*, 1, Littré IX, 204-206). Mucho más detalladas y concretas son las prescripciones del tratadito *Sobre la decencia*. El médico y el sabio han de ser «serios sin rebuscamiento, severos en los encuentros, dispuestos a la respuesta, difíciles en la contradicción, penetrantes y conversadores en las concor-

dancias, moderados para con todos, silenciosos en la turbación, resueltos y firmes para el silencio, bien dispuestos para aprovechar la oportunidad...; y hablarán declarando con su discurso, en cuanto sea posible, todo lo que ha sido demostrado, usando del buen decir... y fortificados por la buena reputación que de ello resulte» (L. IX, 228). Entrando en la cámara del enfermo, el médico deberá «recordar la manera de sentarse, la continencia, el indumento, la gravedad, la brevedad en el decir, la inalterable sangre fría, la diligencia frente al paciente, el cuidado, la respuesta a las objeciones» (L. IX, 238-240); y procederá en todo «con calma, con habilidad, ocultando al enfermo, mientras actúa, la mayor parte de las cosas, exhortándole *(parakeleúonta)* con alegría y serenidad..., y ya reprendiéndole con vigor y severidad, ya consolándole *(paramythéesthai)* con atención y buena voluntad» (L. IX, 242).

Hay en estos párrafos la descripción de una psicoterapia verbal de carácter no específico; ordenada, por tanto, a conquistar la confianza del enfermo y a sostener en buen nivel su tono psicosomático —en términos familiares, la «buena moral» de su ánimo— como condición previa para la eficacia del tratamiento. Es verdad que tales indicaciones proceden de un escrito que acaso fuera compuesto ya en el siglo I de nuestra era; mas nada nos impide suponer —recuérdese la vivaz pintura de Platón en las *Leyes*— que ese modo de practicar la medicina fuese habitual varios siglos antes. Un breve apunte del libro VI de las *Epidemias* y una prescripción del libro II de ese mismo tratado muestran que la importancia de una psi-

coterapia general o básica había sido descubierta mucho antes de que viviera el autor de *Sobre la decencia*. El apunte en cuestión alude a las «complacencias» *(khárites)* para con los enfermos, y dice así: «Limpieza en sus bebidas, en sus alimentos y en todo lo que se ofrece a sus ojos; blandura en lo que está en contacto con su cuerpo; permitir aquello cuyo efecto no es nocivo y es fácilmente reparable, por ejemplo, agua fría cuando sea preciso hacer esta concesión; las visitas, las palabras, el aspecto, el vestir..., la cabellera, las uñas, los olores» (L. V, 308). La prescripción, por su parte, se refiere al restablecimiento «del buen color y la buena difusión de los humores», y ordena «excitar los movimientos del ánimo, las alegrías, los temores y otros sentimientos semejantes; si este estado se halla complicado con una enfermedad del resto del cuerpo, se la tratará; si no, esto basta» (L. V, 126). Como es patente, trátase ahora de conseguir cierta acción somática a favor de una suerte de gimnasia psicoafectiva. Más clara es la apelación al efecto somático de la sugestión pura en una ladina y nada científica receta contenida en el libro VI de las *Epidemias:* «Si hay dolor de oído, arrollar lana en torno a un dedo, instilar un cuerpo graso caliente, y luego, habiendo puesto la lana en la palma de la mano, colocar la mano bajo la oreja, de manera que el enfermo crea que esto le sirve de algo»; y la receta termina diciendo, con graciosa y desenfadada sinceridad: «engaño *(apátē)*» (L. V, 318).

Todo esto autoriza la formulación de tres conclusiones provisionales: 1.ª El médico hipocrático no desconoció la importancia de una psicoterapia

general o básica en el tratamiento de los enfermos. 2.ª El médico hipocrático conoció la eficacia somática de la vida psíquica y supo utilizarla terapéuticamente. 3.ª El médico hipocrático supo emplear la palabra sugestiva como agente psicoterapéutico.

No es muy frecuente, en verdad, la mención del alma en los escritos del *Corpus Hippocraticum*, y no parece un azar que sea en el tratado *Sobre la dieta* —compuesto ya avanzado el siglo IV y muy probablemente influído por el Oriente babilonio, el orfismo y la Academia Platónica, como sugieren Palm y Jaeger— donde el uso de la palabra *psykhé* se muestre más copioso [16]. «El alma del hombre, y el cuerpo como el alma, tienen su buena disposición *(diakosméetai)*», dice el libro I de *Sobre la dieta* (L. VI. 478); y en el cuidado de esa dúplice «buena disposición» tiene su deber principal el buen médico. Mas tampoco resulta insólito que otros escritos del *Corpus* aludan a la correlación psicosomática y describan aspectos suyos médicamente importantes. «Los cuerpos, así como las almas, difieren mucho y tienen gran poder», advierte el *Prorrético* (L. IX, 34); la extenuación del alma, como la del cuerpo, puede ser causa de apóstasis humorales, enseña el tratado *Sobre los humores* (L. V, 488); «si el alma está abrasada

[16] Palm, *loc. cit.*; Jaeger, *Paideia*, III, 56-57. Véase también W. Müri, *Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie*, en *Festschrift für E. Tièche* (Bern, 1947). La identificación entre el alma y el fuego es muy clara a lo largo de todo el escrito *Sobre la dieta*. Me conformaré con remitir a L. VI, 486, 514-516, 174 y 576. La influencia de los sonidos sobre el alma —valga este solo ejemplo— es concebida como un problema de calor y sequedad (L. VI, 574-576).

(ekpyrōthē) por la enfermedad, consume el cuerpo», afirma el libro VI de las *Epidemias* (L. V, 314), probablemente basado, como el tratado *Sobre la dieta*, en la concepción ígnea del alma. El alma humana, que es pensamiento *(gnōmē)*, y por lo tanto conciencia *(xýnnoia)* —léese en otra parte—, «por sí misma, sin órganos y sin cosas, se aflige, se regocija, se espanta, se reanima, espera, menosprecia; como en la portera de Hipotóo, que con sólo el pensamiento *(gnōmē)* conoció los incidentes de su enfermedad» *(Epid.*, VI, 8, 10; L. V, 348). La idea órfica del alma —un alma capaz de operación «separada»— parece hallarse detrás de esa visión de la actividad anímica [17].

Tanto más importante debe ser para el médico el conocimiento de la vida psíquica del hombre, cuanto que existe cierta correlación entre la índole de las pasiones y la parte del cuerpo en que éstas se localizan y sobre que actúan. He aquí dos textos bien significativos: «El arrebato del ánimo *(oxythymíē)* contrae el corazón y el pulmón sobre sí mismos y llama hacia la cabeza el calor y los líquidos, al paso que el buen temple del ánimo *(euthymíē)* dilata el corazón... El ejercicio es alimento para los miembros y la carne y sueño para las vísceras. El pensar es para el hombre el paseo del alma» *(Epid.*, VI, 5; L. V, 316). La co-

[17] La idea de una actividad «separada» del alma debió de ser bastante general en Grecia durante la primera mitad del siglo v. Aristóteles creía en ella cuando joven, en la época en que compuso el *Eudemo* y a que se refieren las noticias de Proclo *(In Rempubl.*, II, págs. 1211, 1.22 ss.) y Cicerón *(De divin.*, I, 25, 53). Aristóteles, según Proclo y Clearco, cuenta haber visto cómo un mago era capaz de «separar» el alma del cuerpo. Debía de tratarse de una maniobra de hipnotismo.

rrelación psicosomática no puede ser más vigorosa y elegantemente expresada. «En cuanto al alma —dice el segundo texto—: desórdenes en las bebidas y en los alimentos, del sueño y de la vigilia, por ciertas pasiones como, por ejemplo, el juego de dados, por trabajos prolongados, ya en el ejercicio de las profesiones, ya por necesidad, y en ellos la regularidad o la irregularidad y los cambios, y en éstos de qué a qué. Y en cuanto a los hábitos morales *(ek tōn ēthéōn)*, la laboriosidad del alma, buscando, ocupándose, mirando, hablando y de otros modos semejantes, como los pesares, los arrebatos, los deseos; todo lo que apena al pensamiento accidentalmente, bien por la vista, bien por el oído; y cómo entonces se comporta el cuerpo: el roce de una muela de molino da dentera: fallan las piernas al que camina sobre el borde de un precipicio; tiemblan las manos cuando se ha levantado un fardo muy pesado; hace palidecer la aparición súbita de una serpiente. Los temores, el pudor, las penas, el placer, la cólera y otros sentimientos: así obedece a cada uno de ellos la parte del cuerpo a él correspondiente; en estos casos, sudores, palpitaciones del corazón y otros fenómenos debidos a tales potencias» *(de humor.*, 9, L. V, 488-490). La vida anímica altera el cuerpo de un modo selectivo. Por tanto, también podrán hacerlo las palabras, porque «las cosas oídas son ventajosas o aflictivas» *(Epid.*, VI, 8, 7; L. V, 346). Así lo entiende sin duda el autor del libro IV de *Sobre la dieta*, cuando afirma que la visión de astros errantes durante el sueño es signo de «perturbación del alma a causa de un cuidado *(hypò merímnes)*» y prescribe al paciente «orientar el

alma hacia los espectáculos teatrales, sobre todo hacia los que hacen reir; o si no, hacia los que más le complazcan» (L. VI, 648-650).

La lectura de los últimos párrafos —en los cuales ha sido ordenado todo o casi todo lo que en el *Corpus Hippocraticum* se acerca a la actual «medicina psicosomática»— puede hacer pensar que la psicoterapia tuvo una significación clara y un lugar importante en la mente y en la práctica de los médicos griegos del siglo IV. Nada más lejos de la realidad. Como varias veces he dicho, los textos hipocráticos de carácter psicoterapéutico apuntan a fines excesivamente generales, inespecíficos: ganar la confianza del enfermo y mantener en buen nivel el tono de su ánimo. De ahí no pasó el médico de la Grecia antigua. Gorgias y Antifonte habían iniciado una consideración ordenadora y etiológica de los estados aflictivos —sus «especies» *(eidē)*, su «ocasión» *(kairós)* y su «causa» *(aitía)*—, como base de un tratamiento «técnico» y eficaz de la aflicción patológica. Poco más tarde, en fecha seguramente anterior a muchos de los escritos hipocráticos, Platón elaboró toda una genial doctrina acerca de la acción psíquica y somática de la palabra; por tanto, acerca de la psicoterapia verbal. Es seguro que un cultivo práctico y consecuente de los puntos de vista platónicos hubiese conducido pronto a la edificación de algo así como un «psicoanálisis griego». Pues bien: ni el más leve vestigio de todo esto puede ser descubierto en la colección hipocrática. Resulta tanto más extraño el hecho si se piensa en la casi segura relación discipular entre Hipócrates y Gorgias, y sobre todo si se tiene en cuenta la estrecha

conexión estructural y genética que existió entre la medicina hipocrática y el arte retórico. Expuesta diáfanamente por Platón *(Gorgias*, 464 b, 465 a, 501 a ; *Fedro*, 270 a-d), esa conexión debió de ser entrevista y comentada ya en el círculo socrático. Hipócrates, dice Platón, enseña a preguntar siempre y ante todo si la naturaleza del objeto en que se ha de ejercitar nuestra *tékhnē* es simple o multiforme ; si es simple, hay que investigar cómo y en qué medida es capaz de influir sobre otro objeto determinado o sufrir la influencia de éste ; si, por el contrario, es multiforme, será preciso enumerar y describir sus distintas formas y averiguar respecto a cada una de ellas lo que habríamos de saber si se tratase de un objeto simple, preguntándonos cómo influye sobre los restantes y cómo puede ser influído por éstos. Lo cual no sería posible si no se procurase entender la naturaleza del objeto en cuestión —el cuerpo en el caso de la medicina, el alma en el caso de la retórica— desde un conocimiento de «la naturaleza del todo» *(tou hólou phýseōs: Fedro*, 270 c) [18]. Como la medicina procede en su inteligente esfuerzo por ser *tékhnē* —concluye Platón—, así debe proceder la retórica. Pero ¿qué arte fué la primera en operar así, la medicina o la retórica? ¿Acaso Gorgias, probable maestro de Hipócrates, no había descubierto por sí mismo la necesidad que el retórico tiene de hablar según las *eidē* y el *kairós* de las al-

[18] Sobre este paralelismo entre el método hipocrático y el método retórico, véanse los trabajos de Edelstein, Deichgräber, Nestle y Jaeger antes mencionados. Si ese *hólon* o «todo» a que se refiere Platón es el «todo del cuerpo», como afirma Edelstein, o el «todo del universo», como sostiene Deichgräber, es cuestión que no puede ser discutida aquí.

mas de quienes le escuchan? A juzgar por los datos del propio Platón, el pensamiento retórico y el pensamiento médico debieron de entrelazarse y coinfluirse más de una vez durante la segunda mitad del siglo v y los primeros decenios del iv. Por eso es tanto más sorprendente el casi total silencio del *Corpus Hippocraticum* acerca de la acción psicoterapéutica de la palabra, y la extraordinaria vaguedad práctica y teorética de sus escritos en todo cuanto a la psicoterapia atañe.

Intentaré demostrar la tesis que ahora expongo —la poquedad y la vaguedad de la psicoterapia hipocrática— mediante dos series de argumentos documentales, relativa la primera a la disposición psíquica del enfermo frente al tratamiento médico y concerniente la segunda a la conducta terapéutica del asclepíada hipocrático ante enfermedades y estados psicosomáticos tan menesterosos de cura sugestiva como de prescripción medicamentosa; o, como diría el Sócrates del *Cármides*, tan necesitados de *lógos kalós* como de *phármakon*.

Jactábase Gorgias de la habilidad retórica con que él persuadía a los enfermos de su hermano para que aceptasen los tratamientos de éste. El *Corpus Hippocraticum*, a su vez, establece la necesidad de que el enfermo colabore de algún modo en la faena terapéutica del asclepíada. Pero sobre el concreto proceder del médico, ¿qué nos dicen los escritos de ese *Corpus*? A juicio del autor de *Sobre el arte*, es más probable el incumplimiento de las prescripciones terapéuticas por parte del enfermo, que el error del médico al formularlas. Y considerando la posibilidad más grave y extremada, la de una terminación funesta de la enfer-

medad, defiende así su opinión: «El médico cumple su oficio sano de mente y sano de cuerpo, razonando sobre el caso presente y, entre los pasados, sobre aquellos que se parecen al presente, hasta el punto de poder citar curaciones debidas al tratamiento que emplea. Pero el enfermo, que no conoce su enfermedad, ni las causas de ésta, ni en qué parará su estado actual, ni lo que sucede en casos semejantes al suyo, recibe las prescripciones sufriendo en el presente, espantado del porvenir, lleno de su mal, vacío de alimentos, deseando más aquello que la enfermedad le hace agradable que aquello que conviene a su curación, no queriendo morir, sin duda, pero incapaz también de resistir con firmeza. ¿Cuál de estos dos eventos es más verosímil: que el enfermo así dispuesto no cumpla o cumpla mal las prescripciones del médico, o que éste, actuando en las condiciones descritas, yerre en su prescripción? ¿No es más probable que el uno prescriba lo debido y que el otro, incapaz sin duda de persuadirse, y por tanto no persuadido *(mḕ peithoménous)*, se arroje a la muerte?» (L. VI, 10-12). La lectura atenta de este texto, tan diestramente retórico en sí mismo, muestra bien que el ejercicio de la persuasión no era muy habitual entre los hipocráticos y suscita serias dudas respecto a la capacidad persuasiva de sus palabras. Frente al enfermo —frente a enfermos tan bien dispuestos a la obra de la sugestión como los ahora pintados—, el asclepíada hipocrático no quería o no sabía ser «retórico», en el sentido de Gorgias, Antifonte y Platón. En cuanto a la aceptación de las prescripciones, el poder persuasivo del médico —el uso del «razonamiento persuasivo» o *logismós*

pithanós que los *Preceptos* (L. IX, 250-252) y *Sobre la decencia* (L. IX, 232) tan visiblemente menosprecian— sería menos fuerte que la peculiar naturaleza del enfermo, y por tanto menos decisivo que ella. «Es preciso tener en cuenta —dice el *Prorrético*— la índole de la inteligencia y la fuerza del cuerpo de los enfermos, porque unos obedecen fácil o difícilmente a una prescripción, y otros a otra» (L. IX, 14-16). Decide, pues, la *phýsis* del paciente, con su peculiaridad y su albedrío, no el *nómos* que la palabra esclarecedora y sugestiva del médico trata de establecer [19]. Como ya hice notar, las explicaciones verbales del médico ante el enfermo cumplían para el hipocrático una función más bien cognoscitiva que terapéutica.

A la misma conclusión nos lleva un análisis detenido del proceder hipocrático frente a los enfermos en que más indicada nos parece hoy la cura psicoterápica. He aquí, entre tantos ejemplos posibles, dos casos, uno de hipocondría y otro de histeria femenina. Aparece el primero en el escrito *Sobre las enfermedades:* «Preocupación, enfermedad difícil: al enfermo le parece tener en las vísceras una espina que le pica; la ansiedad le atormenta; huye de la luz y de los hombres; gus-

[19] En el mismo sentido debe ser interpretada la prudente salvedad pronóstica que más de una vez aparece en *Sobre las fracturas:* «La curación es perfecta al cabo de unos cuarenta días, si los heridos permanecen acostados» (L. III, 452); «La curación acaece a los sesenta días, si el herido guarda reposo» (L. III, 458). Gorgias no hubiera hablado así. Repito lo que antes he dicho: frente al enfermo, el asclepiada no quería o no sabía ser retórico; en la aceptación de sus tratamientos pesaban más la naturaleza y la libertad del paciente que la virtud sugestiva del terapeuta. Lo cual —desde otro punto de vista— no habla en menoscabo del médico hipocrático.

ta de la tiniebla; es presa del terror; su diafragma parece saliente y duele si se le toca; tiene miedo; sufre de visiones espantosas y sueños terribles; ve muertos. La enfermedad suele sobrevenir en primavera» (L. VII, 108-110). Procede el segundo del tratado *Sobre la naturaleza femenina:* «Si la matriz va hacia el hígado, la mujer pierde inmediatamente la voz, aprieta los dientes y su color se ennegrece. Estos accidentes la afectan de modo súbito y en plena salud. Se presentan sobre todo entre las solteras viejas y entre las viudas que siendo todavía jóvenes y habiendo tenido hijos, siguen en viudedad» (L. VII, 314). ¿En qué consiste el tratamiento de estos dos casos? Al hipocondríaco se le prescribe eléboro, purgación de la cabeza y del vientre, leche de asna, restricción de alimentos y de ejercicio, dieta fría; a la histérica, opresión manual del vientre por debajo del hígado, envoltura del hipocondrio, versión de vino perfumado en la boca de la enferma, fumigaciones fétidas de la nariz y aromáticas de la matriz, purgantes, leche de asna y pesarios con preparados vegetales diversos [20]. Igual carácter tiene la cura ordenada en el escrito *Sobre la dieta* para el tratamiento de los sueños cuyo contenido contraría las acciones y los pensamientos de la víspera (vomitivos y paseos matinales: L. VI, 642-644), y de mentalidad análoga procede la módica receta contra la «inquietud» *(alýkē)* que propone el libro II de las *Epidemias* (ingestión de vino aguado a partes iguales: L. V, 136).

[20] El escrito *Sobre las enfermedades de las mujeres* (L. VIII) describe varios casos semejantes a este último, tanto en el cuadro sintomático como en cuanto al tratamiento.

En todas estas descripciones clínicas y terapéuticas es harto patente la condición predominantemente psíquica del cuadro sintomático. El síntoma está en el alma. Pues bien: el hipocrático —para el cual, como sabemos, no era un secreto la gran influencia del alma sobre la salud y la enfermedad del hombre— ni aplica su vigorosa mentalidad etiológica a indagar la posible motivación psíquica del trastorno, ni acierta a emplear un tratamiento psíquico, psicoterápico, para restaurar el orden anímico alterado. Diríase que en estos casos el alma del enfermo no existe para el médico, y que la clasificación de las artes correctivas que por vía táctica propondrá Sócrates en el *Fedro* (la medicina, arte de sanar los desórdenes del cuerpo; la retórica, arte de enderezar las perturbaciones del alma) se había erigido ante los ojos del asclepíada en canon intangible. En los libros V y VII de las *Epidemias* se describe sumariamente la neurosis de cierto Nicanor: «Cuando se lanzaba a beber, la tañedora de flauta le espantaba; cuando oía en un banquete los primeros sonidos de una flauta, le asediaba el terror; decía no poder apenas contenerse, si era de noche; pero si de día oía ese instrumento, no se alteraba. Esto le duró bastante tiempo» (L. V, 250 y 444). Ante este cuadro, la indiferencia etiológica y psicoterapéutica de su descriptor no puede ser más completa. No puede ser más olímpica, diríamos, si en el Olimpo no hubiesen habitado los divinos terapeutas Apolo y Peón. Es verdad lo que enseña el autor del libro I de *Sobre la dieta:* que «el alma, por la dieta (alimentación, baños, ejercicio) puede hacerse mejor o peor» (L. VI, 522). Pero tanto como la misma

diaíta —o, si se quiere, diestramente incluída en ella—, ¿no es acaso la palabra persuasiva y ejemplar el recurso óptimo del hombre para conseguir que un alma se haga mejor?

Matizando con carácter ya definitivo las conclusiones que antes provisionalmente consigné, debemos ahora decir: el hipocrático pudo ser y hasta comenzó a ser un psicoterapeuta, mas no llegó a serlo de modo suficiente. ¿Por qué? Dos razones me parecen decisivas. Una es accidental y táctica: la repulsa de la *epōdḗ* mágica en nombre de la medicina fisiológica. La justificada y laudable vehemencia con que el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* polemiza contra los ensalmadores por superstición o por impostura le impidió tal vez advertir lo que los poetas y los sofistas del siglo v ya habían descubierto: que hay «encantamientos verbales» no mágicos, capaces de modificar la realidad de quien los escucha y susceptibles, por tanto, de ser empleados como agentes terapéuticos. No es puro azar que el *Corpus Hippocraticum* no conozca el empleo metafórico o analógico del término *epōdḗ*.

Pero mayor importancia que ésta tiene otra razón, ya no táctica y accidental, sino metódica y sustantiva: la irreprimible tendencia del hipocrático a ver y entender somáticamente, y aun *sólo* somáticamente, la bifronte naturaleza del hombre. La medicina necesita un *métron*, una medida para verificar la exactitud de sus observaciones, dícese en *Sobre la medicina antigua;* «ahora bien, ese *métron* con referencia al cual podrá conocerse la verdad exacta no es ni un peso ni un número, sino la sensación del cuerpo, *tou sṓmatos aísthē-*

sis» (L. I, 588-590) [21]. Recuérdese, por otra parte, la tardía sentencia de los *Preceptos:* «El razonamiento es una suerte de memoria sintética de lo que la sensación ha recogido» (L. IX, 250). Durante cinco siglos, la percepción del cuerpo a través de los sentidos fué canon permanente de la medicina hipocrática, alfa y omega de la *tékhnē iatrikḗ*, tal como Hipócrates la entendió y enseñó a entenderla. Grande, inmenso acierto. Gracias a él la medicina occidental pudo ser ciencia e iniciar con rigor y fecundidad su historia gloriosa. Pero la fidelidad a ese valioso principio metódico, ¿no habrá sido a veces excesiva? ¿No habrá conducido en ocasiones, frente a la realidad del hombre, a identificar abusivamente *phýsis* y *sōma*, y a menospreciar, por consecuencia, todo conocimiento acerca de la *phýsis* humana que no pueda ser rápida y expeditivamente reducido a «sensación del cuerpo»? La incapacidad de la medicina occidental para la psicoterapia verbal hasta hace algunos decenios pendía, en último término, de ese gran acierto y esa gran limitación de la medicina hipocrática.

Volvamos a la lección del *Fedro*. Después de haber invocado el ejemplo de Hipócrates para construir el arte retórica, Sócrates afirma la necesidad de proceder en esa tarea «más allá o por encima de Hipócrates», *pròs tō Hippokrátei*. He aquí lo que hasta fines del siglo XIX no ha sabido hacer la medicina occidental: actuar a la vez «des-

21 Acerca de la significación que la serie medida-peso-número tuvo en la Grecia de la segunda mitad del siglo V y la primera del IV, véase A. J. Festugière, *Hippocrate. L'Ancienne Médecine* (París, 1948), págs. 41-43.

de Hipócrates», *pròs tou Hippokrátous*, y «más allá de Hipócrates», *pròs tō Hippokrátei*. Era ese el único camino para ser recta y enteramente fiel a la realidad del hombre, en la cual el estado que solemos llamar «enfermedad» es *siempre* cuerpo, pero nunca es *sólo* cuerpo. El camino arduo y complejo que los hipocráticos supieron entrever, mas no ver y seguir con claridad y decisión suficientes.

Capítulo V

EL PODER DE LA PALABRA EN ARISTOTELES

La porción más importante del legado médico de Platón —su personal visión de la psicoterapia verbal— no fué recogida por los continuadores de Hipócrates en la segunda mitad del siglo IV. Indudablemente, la desconocieron [1]. ¿Acertará a recogerla Aristóteles, máximo heredero y contradictor máximo de su maestro? La tradición intelectual se constituye por obra de los que, sabiendo heredar, saben también contradecir; o, si se prefiere, por los que sabiendo contradecir, saben también heredar. A este linaje perteneció, y por modo sumo, el filósofo de Estagira. Repitamos, pues, la pregunta anterior: ¿recogió Aristóteles aquel legado médico de Platón? La respuesta debe ser dúplice; debe decir: sí y no. No, porque la obra aristotélica —la fracción de la obra aristotélica que ha llegado hasta nosotros— no alude en par-

[1] La singular posición de Diocles de Caristo frente a la *epōdḗ* será comentada en las páginas finales de este libro.

te alguna a la psicoterapia verbal, como no sea para mencionar de pasada la práctica de ensalmos mágicos [2]. Sí, a la vez, porque Aristóteles lleva a extrema precisión el pensamiento platónico acerca de la operación de la palabra, y porque el saber médico es principal recurso en esta empresa intelectual del Estagirita.

Había enseñado Platón que el *lógos* comunicativo puede adoptar dos formas distintas y producir, en consecuencia, dos distintos efectos psicológicos. Hay por una parte el *lógos* dialéctico, el cual, mediante razonamientos convincentes, fuerza a conocer y reconocer la verdad; está por otro lado el *lógos* mítico, que a favor de la persuasión es capaz de suscitar creencias y de mover a una resuelta aceptación de lo que con él se dice. Este último sería preámbulo del anterior, cuando la verdad que se trata de conocer es accesible a la razón humana, y sucedáneo suyo, cuando la verdad buscada no es racionalmente accesible a quien la busca: «La génesis es respecto de la esencia, lo que es la creencia respecto de la verdad», dice una vez Platón (*Tim.*, 29 c). La creencia sería el modo humano de poseer verdades que pueden ser conocidas y todavía no han llegado a serlo.

Pues bien, una parte considerable de la obra aristotélica es el resultado de elaborar genial y sistemáticamente esa platónica discriminación. Los

[2] Tal vez hubiera algo en los escritos perdidos. Resulta extraño, en efecto, que un tema tan permanente en Platón no fuese tratado o comentado por Aristóteles. Alusiones a *epōdaí* de carácter mágico hay en la *Historia animalium*, VIII, 24, 605 a (a propósito de las enfermedades de los caballos) y en el fragmento 454 (el conjuro para transferir a los cuervos una peste, de que ya hice mención en páginas anteriores).

varios escritos que componen el *Organon* —«Categorías», «Analíticos», «Tópicos», «Sobre la interpretación», «Sobre las refutaciones sofísticas»— no son sino un tratado acerca del *lógos* dialéctico. El ejercicio de éste recibe ahora el nombre técnico de «lógica»; su forma principal es el «silogismo» propiamente dicho o «silogismo lógico»; su fin, el convencimiento y la convicción del oyente; su materia, la verdad necesaria o convincente, esa verdad que por modo inexorable se impone a la inteligencia. Un silogismo lógico bien construído deja a quien lo oye convencido y convicto, cualquiera que sea su peculiaridad personal; viceversa, toda convicción de carácter racional, aunque no haya sido obtenida por vía discursiva, puede ser expresada mediante un silogismo lógico o una serie de ellos. Pero, discípulo de Platón, Aristóteles sabe bien que la palabra humana puede persuadir, además de convencer. Junto al *lógos* dialéctico hay, complementariamente, un *lógos* retórico, el *lógos* que el arte retórica nos enseña a ejercitar. Habrá también, por consiguiente, un «silogismo retórico», el «entimema», cuyo simple nombre (*en* y *thymós*, «en el ánimo») ya indica que su operación psicológica es más «cordial» que «cerebral», se orienta más hacia la afectividad que hacia la inteligencia. Simétrica del *Organon*, la *Retórica* de Aristóteles —cima del camino que durante un siglo han ido jalonando Córax y Tisias, Gorgias y el *Fedro* platónico— es el tratado técnico de la palabra persuasiva.

No quedó ahí la preocupación aristotélica en torno al problema de la persuasión verbal. Esa preocupación, tan griega y tan platónica —Platón, el

antisofista, comulgó en ella tan fervorosamente como la sofística—, late también en algunas páginas de la *Etica a Nicómaco* y de la *Política* y en casi todas las de la *Poética*. En cuanto palabra comunicada a otro, ¿qué otra cosa persigue la obra literaria sino persuadir de algo? Y entre todos los géneros literarios, ¿no es acaso el teatral el que de manera más directa cumple esa función persuasiva? Desde este punto de vista hay que considerar, a mi juicio, el viejo, siempre vivo y nunca resuelto problema de la *kátharsis* a que alude la famosa definición aristotélica de la tragedia.

En este capítulo intentaré exponer e interpretar el pensamiento aristotélico acerca del poder persuasivo de la palabra. Quedarán al margen de mi empeño los aspectos psicológicos del *Organon* —lo que Aristóteles dice y piensa acerca de la operación psicológica del *lógos* dialéctico; con otras palabras: la psicología de la convicción lógica—, y estudiaré sucesivamente la doctrina de la persuasión contenida en la *Retórica* y la acción catártica de la tragedia que la *Poética* menciona. No tardaremos en percibir que una y otra pesquisa se hallan en esencial conexión con el tema permanente de este libro, la curación por la palabra.

I.—Acabo de apuntar que la *Retórica* de Aristóteles es el punto culminante de una empresa secular, jalonada por los nombres de Córax y Tisias, Gorgias y el *Fedro* [3]. Pero en esa culminación, es-

[3] Esta enumeración dista mucho de ser completa; a ella habría que añadir los nombres de Lisias, Teodoro, Antifonte e Isócrates, el *Gorgias* platónico, etc. Una excelente sinopsis de la historia de la retórica hasta Aristóteles puede leerse en la «Introducción» de A. Tovar a su edición de la *Retórica* aristotélica (*Aristóteles. Retórica*, Madrid, 1953).

pléndida sin duda, no llegaron a madurez todas las semillas contenidas en la obra de quienes la habían hecho posible. Dice Aristóteles que sus predecesores, atentos sobre todo al género judicial o forense de la oratoria, abandonaron el cultivo de los otros dos, el deliberativo (la oratoria de las asambleas políticas) y el epidíctico o demostrativo. Lo cual es históricamente cierto; más también lo es que Gorgias, Antifonte y Platón habían iniciado la edificación de un cuarto género de la palabra retórica, el género terapéutico o curativo, no fácilmente incluíble en alguno de los tres que Aristóteles considera y nunca nombrado por el filósofo. Contemplada a esta luz la *Retórica* aristotélica, ¿lograremos descubrir en su cuerpo el hueco de este nonnato y posible cuarto género del *lógos pithanós* o «decir persuasivo»? ¿Hubo en Aristóteles, de manera larvada, un teórico de la psicoterapia verbal? Tratemos de verlo, examinando con atención lo que la *Retórica* fué y trasladando metódicamente su doctrina a la empresa curativa del psicoterapeuta.

La *Retórica* de Aristóteles nace de un propósito a la vez platónico y antiplatónico. En cuanto hereda buena parte del pensamiento del *Fedro*, el *Filebo* y las *Leyes*, y da cumplimiento al proyecto patente o latentemente contenido en esos diálogos —la composición de un *Arte retórica* que sea verdadera *tékhnē* y hasta verdadera «ciencia» o *epistéme* (*Político*, 304 c-d)—, Aristóteles es secuaz de Platón. Pero puesto a cumplir su empeño, pronto advierte el discípulo que no puede llevarlo a término sin separarse de su maestro en dos puntos graves, uno de carácter moral y otro de índole

lógica. Para ser verdadera *tékhnē*, la retórica debe distanciarse de la moral: «su regla —escribe M. Dufour— no es, por supuesto, el inmoralismo, la subversión contra la moral recibida, sino el amoralismo, la indiferencia provisional frente al imperativo» [4]. El orador, en principio, debe ser técnicamente capaz de persuadir de una cosa y de su contraria (*Ret.*, I, 1, 1355, a 30). No es esto sólo. Frente a la prevención platónica contra la *dóxa* u «opinión» —prevención sólo vencida por el filósofo ateniense cuando pensaba que la opinión, mediante el «decir mítico», puede ponerse en camino hacia la verdad—, Aristóteles descubre que también de lo verosímil cabe ciencia, y que esta ciencia es precisamente la retórica. Las premisas de los razonamientos retóricos tienen que ser las opiniones corrientes, *éndoxa*, y las nociones comunes, *koiná*. Mas no por ello va necesariamente la retórica contra la verdad y contra el bien. El orador debe ser capaz de persuadir de una cosa y de su contraria; «mas no para hacer una y otra cosa, pues de lo malo no se debe persuadir, sino para que no nos pase inadvertido cómo es lo malo, y para que cuando otro use las mismas razones, podamos deshacerlas» (I, 1, 1355, a 31-34). La condición moral de la destreza retórica la decide el fin del orador, y por tanto su intención: «la sofística no consiste en facultad, sino en intención» (I, 1, 1355, b 18). Y, por otra parte, «tanto el ver lo verdadero como el ver lo verosímil es propio de la misma facultad», y así el hábito de conjeturar frente a lo verosímil no es esencialmente distinto

[4] *Aristote. Rhétorique*, I, pág. 3 («Introduction» a la edición de «Les Belles Lettres», París, 1932).

del hábito de encontrar lo verdadero (I, 1, 1355, a 17-19). El *lógos* dialéctico y el *lógos* retórico tienen, a la postre, un mismo sujeto, y entre la dialéctica y la retórica no hay oposición, sino correlación y complemento (I, 1, 1354, a 1). Frente a Platón, «Aristóteles acepta en definitiva —dice certeramente A. Tovar— que la retórica no persigue sólo *dēloun* (hacer ver), sino que le es lícito también *psykhagōgein* (conducir las almas), para lo cual hay que estudiar el carácter y las pasiones. Y con ello logra, al perfeccionar la dialéctica y a la vez transigir con las posiciones sofísticas tradicionales en la retórica, una verdadera síntesis en que sofística y platonismo se confunden» [5].

Mas a todo esto, ¿qué es la retórica para Aristóteles? Es —o «sea», como Aristóteles dice, para subrayar la pertenencia del tema retórico al área de la opinión— «la facultad de considerar en cada caso lo que en él puede ser propio para persuadir» (I, 2, 1355, b 25). La misión de la retórica no es, pues, persuadir, sino descubrir lo que de persuasivo pueda haber en cada caso, como la misión de la medicina no es sanar —así, en absoluto—, sino averiguar cómo y hasta qué punto es sanable cada enfermo (I, 1, 1355, b 10-15). A su manera, Aristóteles sigue la idea del paralelismo entre la medicina y la retórica que Platón había expuesto en

[5] *Op. cit.*, pág. XXXI. Los textos de la *Retórica* serán citados por mí según esta versión. El problema filológico y filosófico de la *Retórica* de Aristóteles ha ganado actualidad desde que Fr. Solmsen *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929) aplicó a esta obra el método genético y estratigráfico que W. Jaeger había aplicado a la *Metafísica* y a otras obras del Estagirita. Baste aquí con esta somera indicación. El deseoso de penetrar en el tema, vea la «Introducción» de A. Tovar antes mencionada.

el *Fedro*. Pero tal correlación no excluye el carácter más general de la retórica, porque ésta, a diferencia de las demás artes, que tienen una materia particular y bien determinada (la medicina, la salud y la enfermedad; la geometría, las propiedades de la magnitud; la aritmética, el número), tiene como objeto la persuasión acerca de cualquier cosa dada en la cual sea posible persuadir (I, 2, 1355, b 32-35). Cabe preguntar, por tanto: si el estado de enfermedad es en alguna medida modificable por persuasión, ¿podrá negarse la existencia de un género terapéutico o curativo en el cuerpo de la retórica?

Tres son, como dije, los géneros que Aristóteles distingue en ésta: el deliberativo o político, el judicial o forense y el demostrativo o epidíctico, y en los tres son distintos el fin del discurso y la actitud del oyente. En el género deliberativo, el fin es lo conveniente o lo dañoso, y el oyente —el miembro de la Asamblea— está psicológicamente orientado hacia el futuro; en el género judicial, el fin es lo justo o lo injusto, y el oyente —el juez— contempla en primer término el pasado; en el género demostrativo, el fin es lo hermoso o lo feo, y el oyente —la persona a la cual se elogia o se vitupera— tiene en cuenta ante todo el presente.

En todos los géneros de la persuasión retórica, el orador usa, para conseguir su objeto, los argumentos propios de su arte. No por azar son éstos llamados *písteis;* como si dijéramos «confianzas» o «creencias». Persuasión, *peithó*, y creencia o confianza, *pístis*, son en griego, como sabemos, palabras procedentes de una misma raíz. Un hombre está persuadido cuando cree lo que le dicen. Por

tanto, aquello que persuade, la prueba o argumento de la persuasión, es también aquello en que se cree o confía, *pístis*. Y estos «argumentos suasorios» o *písteis* pueden ser —dice Aristóteles— pruebas «técnicas» o pertenecientes al arte del orador y pruebas «no técnicas» o dadas al orador de un modo previo y ajeno a su arte, como los testigos y los documentos y objetos de toda índole. Para el conocimiento dialéctico, las cosas reales son ante todo «seres», *ónta;* para el conocimiento retórico, las cosas son primariamente «pruebas suasorias», *písteis*. Por esto ha podido decir Heidegger, llevando el agua a su molino, que la *Retórica* de Aristóteles es «la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del estar con otro».

Volvamos ahora a la posibilidad de un *quartum genus* de la persuasión retórica, el género terapéutico o curativo. Si entre los tres aristotélicos o tradicionales hay alguno que le sea próximo, ese es, sin duda, el deliberativo. Fin principal del orador deliberativo es «lo conveniente», *tò symphéron* (I, 3, 1358, b 23; I, 6, 1362, a 18, etc.); pues bien, ya sabemos que esa palabra es repetidamente usada en el *Corpus Hippocraticum*, casi con el valor de un término técnico, para designar el criterio supremo de la acción terapéutica [6]. La persuasión deliberativa tiene como objeto lo posible; mas no lo que por naturaleza *(phýsei)* es posible, como el que de la bellota nazca la encina o que el baño refresque, ni lo que es posible por azar *(apò týkhēs)*, como el encuentro con un amigo a quien

[6] Sobre el *symphéron* en el *Corpus Hippocraticum* —y, más generalmente, en la literatura del siglo v— véase F. Heinimann, *Nomos und Physis*, pág. 128 y ss.

no se espera ver, sino «las cosas que pueden depender de nosotros, y de las cuales el principio de que sucedan en nosotros consiste» (I, 4, 1359, a 38). ¿Y no es éste también el objeto de la medicina? ¿No se dice en *Sobre el arte* que el médico debe abstenerse de tocar a los enfermos en cuya enfermedad no le sea posible hacer nada útil (L. VI, 26)? Escribió una vez Virchow que «la política es medicina en grande». Desde el punto de vista del parentesco entre la persuasión terapéutica y la persuasión deliberativa o política, cabría también decir, aristotélicamente, que la medicina es política en pequeño. También la salud se halla entre los bienes que para Aristóteles integran «lo conveniente» (I, 6, 1362, b 14).

Consiste el arte del orador, según la *Retórica*, en utilizar diestramente las tres pruebas «técnicas» cardinales: el carácter del que habla, la disposición del oyente y lo que con el discurso se dice (I. 2, 1356, a 1-5). Estudiemos, pues, desde nuestro punto de vista, estos tres momentos principales de la persuasión retórica, y tratemos de entender luego cómo concibe Aristóteles la acción de lo oído sobre el alma del oyente.

El carácter *(éthos)* del orador es «casi la principal de las pruebas suasorias» (I, 2, 1356, a 13), sobre todo en el caso de la oratoria deliberativa, porque «creemos según cómo parece ser el que habla, es decir, si parece ser bueno o bien intencionado o ambas cosas» (I, 8, 1366, a 10-12). Ese «carácter» no depende sólo de las condiciones naturales del que habla, sino de los hábitos morales que en su vida haya adquirido —probidad (I, 2, 1356, a 13), prudencia, virtud, benevolencia (II, 1, 1378.

a 9)— y, en último extremo, de la relación que entre él y sus oyentes se establece: «porque importa mucho para la persuasión, sobre todo en la oratoria deliberativa..., cómo se presenta el orador y el que los oyentes supongan que está en cierta disposición acerca de ellos, y además, si ellos están de algún modo dispuestos respecto de él» (II, 1, 1377, a 25-29). El orador pone a prueba su carácter cuando se presenta ante sus oyentes y les habla. La proximidad moral entre él y éstos da actualidad y vigencia decisivas a lo que ese carácter era; y así acaece que en ocasiones, por estar más cerca de su auditorio, son más persuasivos los oradores ignorantes que los muy doctos y alambicados (II, 22, 1395, b 27-32).

Ahora bien, todo esto se repite con impresionante paralelismo en la relación entre el médico y el enfermo. El carácter del terapeuta —sus condiciones naturales, sus hábitos, sus virtudes adquiridas, su prestigio— tiene considerable importancia en la eficacia de sus prescripciones, según varios escritos hipocráticos: el *Pronóstico*, *La ley*, *Sobre el médico*, *Sobre la decencia*. Ese carácter se actualiza y opera cuando el médico toma contacto con su paciente. Y tampoco es imposible en el ejercicio de la medicina —sobre todo cuando la actividad del médico es psicoterapéutica— que el indocto tenga mejor éxito que el erudito.

No menos importante para la eficacia de la persuasión retórica es la disposición *(diáthesis)* del oyente. Ya Platón *(Fedro*, 271 a-272 b) había enseñado que el orador debe atenerse en sus discursos a los varios «aspectos» *(eidē)* de las almas de quienes le oyen. Pues bien, Aristóteles llama *diá-*

thesis a la ocasional disposición del alma en cada uno de sus posibles «aspectos» —más tarde dirá Galeno que la enfermedad es «disposición preternatural» de quien la padece, *diáthesis parà phýsin*—, y ve determinada tal «disposición» por las pasiones *(páthē)* y los caracteres (edad, fortuna, hábitos viciosos y virtuosos) de los oyentes del discurso. Sobre todo las pasiones, porque mediante ellas se realiza y manifiesta en cada ocasión el carácter de los hombres. La persuasión, dice Aristóteles, se produce en los oyentes «cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no son iguales nuestros juicios con pena que con alegría, con amistad que con odio» (I, 2, 1356, a 15-16). Lo cual pone a la mente de Aristóteles ante un doble problema retórico: definir lo que es una pasión y exponer el modo de modificarla o provocarla [7].

¿Qué es una pasión? Desde el punto de vista de la retórica, las pasiones son «aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales siguen la pena y el placer; tales son la ira, la compasión, el temor y las demás semejantes, y sus contrarias» (II, 1, 1378, a 22-24). Actuando sobre el modo de juzgar, las pasiones son la parte más importante en la determinación de las «opiniones» de los hombres. La *Etica a Nicómaco* dirá que la pasión es un movimiento *(kínēsis)* y una alteración *(alloiōsis)* en el ser del hombre (1105, b 19 ss.); el tratado *De anima* subraya-

[7] «No es un azar —escribe Heidegger— que la primera interpretación sistemáticamente elaborada de los afectos, no haya sido expuesta en el marco de la *Psicología*. Aristóteles investiga las *páthē* en el libro segundo de la *Retórica*» *(Sein und Zeit*, 4.ª ed., Halle, 1935, pág. 138).

rá la esencial participación del cuerpo en esa alteración del que se apasiona *(De an.*, 403, a 16 ss.). Más que un simple estado afectivo, el *páthos* es para Aristóteles un cambio más o menos fugaz en el ser de quien lo experimenta ; cambio al cual pertenecen simultáneamente una mudanza del cuerpo y otra en el modo de juzgar y opinar.

Pero el orador no puede conformarse con saber lo que es una pasión. En cuanto *tekhnítēs* o «técnico» de la retórica, necesita saber también cómo producirla y por qué la produce. Para suscitar, extinguir o modificar una pasión —para cambiar la «disposición» de su auditorio—, el orador debe tener en cuenta los cuatro datos que constituyen las pruebas subjetivas o morales de la persuasión : la peculiar disposición del alma en cada una de las pasiones (psicología de la ira y la calma, del amor y el odio, del temor y la valentía, etc.), las personas frente a las cuales suele experimentarse cada pasión, las ocasiones o situaciones en que cada pasión más frecuentemente sobreviene y, en fin, los diversos caracteres del auditorio, según su edad, sus virtudes y vicios y su fortuna (nobleza, riqueza, etc.) (II, 1, 1377, b 24-27, y II, 12, 1388, b 32-1389, a 2). A la vista de esta cuádruple realidad —cuidadosamente la va estudiando Aristóteles en los capítulos 2-17 del libro II—, el orador sabrá cómo producir en sus oyentes ira, calma, amistad, odio, temor y las restantes pasiones.

Me pregunto si no es éste el caso del «orador médico» o sanador por la palabra, tal como Antifonte lo fué en Corinto a fines del siglo v a. de C., y tal como hoy lo son quienes a sí mismos se llaman psicoterapeutas. Ciñámonos a la letra de la *Retó-*

rica de Aristóteles. ¿No es la enfermedad, según ella, causa de ira? (II, 2, 1379, a 15). Y, por otra parte, ¿no puede ser la ira causa de enfermedad? Sin un conocimiento amplio y preciso de esas cuatro pruebas subjetivas de la persuasión, sin una idea clara y pormenorizada acerca de los siete móviles de las acciones humanas —fortuna, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, apetito irascible y apetito concupiscible (I, 10, 1369, a 6-8)— y sin distinguir con cuidado, entre los diversos apetitos, los irracionales o espontáneos y los racionales o suscitados (I, 11, 1370, a 19-27), no hay posibilidad de ser orador «según arte», ni de practicar técnicamente la psicoterapia verbal. Incluso desde un punto de vista meramente psicoterapéutico, nadie juzgará inane esta aguda observación de Aristóteles acerca del temor: «tampoco temen los que ya creen que les ha ocurrido lo peor y están fríos ante el futuro...; pues para temer es preciso que reste alguna esperanza de salvación sobre aquello que nos angustia *(agōniōsin)*» (II, 5, 1383, a 3-6).

Todo esto —carácter del que habla, disposición del que oye— es sobremanera importante para el orador, mas lo decisivo será siempre lo que su discurso diga, tercera de las tres pruebas «técnicas» que Aristóteles distingue; pues «por el discurso creen los oyentes, cuando con él mostremos la verdad o lo que parece verdad, según lo que sea persuadible en cada caso particular» (I, 2, 1356, a 20-21). También en la retórica el *lógos* está siempre por encima del *êthos*. No puede extrañar que sea en la explanación de esta prueba suasoria donde más cuantiosa e importante se muestre la per-

sonal contribución de Aristóteles a la retórica: Aristóteles fué, como es sabido, el inventor de la disciplina que hoy llamamos «lógica». Toda una serie de formas del razonamiento —el entimema, silogismo de probabilidad o silogismo retórico; el ejemplo, modo retórico de la inducción; la sentencia o aseveración acerca de aquello sobre que versan las acciones y puede elegirse o evitarse al obrar; la aducción de tópicos o lugares comunes— y, por añadidura, un atento estudio de la elocución oratoria y de la forma externa e interna del discurso (libro III), componen la doctrina aristotélica acerca del decir persuasivo. No creo pertinente exponer aquí con más detalle la estructura de este cuerpo central de la *Retórica;* mas tampoco es necesaria esa más detallada exposición para descubrir que los entimemas, los ejemplos, las sentencias, los tópicos, la buena locución y la buena composición —lleno todo, por supuesto, del contenido que exija la concreta peculiaridad del «caso» tratado— constituyen lo más importante en el elenco de los recursos que utiliza la psicoterapia verbal. Como Mr. Jourdain con la prosa, el psicoterapeuta hace retórica aristotélica sin saberlo. Claramente lo demostraría un análisis «retórico» de cualquiera de las historias clínicas de Freud.

Llegamos por fin al cuarto y último de los temas que antes propuse: el modo como Aristóteles entiende la acción de la palabra persuasiva en el alma de aquel en quien es eficaz. He aquí un hombre persuadido por obra de un discurso hábil. ¿Qué ha pasado en su alma? Aristóteles trata de comprender el mecanismo de esa transformación psicológica mediante cinco conceptos principales:

carácter *(ĕthos)*, disposición *(diáthesis)*, pasión *(páthos)*, opinión *(dóxa)* y creencia *(pístis, peithŏ)*. En el encuentro retórico —el del orador con su oyente— se ponen en mutua conexión dos caracteres, el de quien habla y el de quien escucha. Como consecuencia de ese contacto personal, a la vez intelectivo y afectivo, el alma y el carácter del oyente adoptan una determinada disposición, a la cual pertenecen tales o cuales pasiones. Actuando sobre ellas con los recursos de su arte, el orador las modifica conforme a los fines a que su discurso está ordenado; y por obra del influjo que la pasión ejerce sobre el modo de ver y juzgar las cosas, va suscitando en quien le oye un conjunto de opiniones nuevas o un cambio de las opiniones preexistentes. Con otras palabras, el oyente queda persuadido de algo; lo cual vale tanto como decir —puesto que persuadirse, a la postre, es creer— que en el alma del oyente han ido apareciendo creencias nuevas, o se han ido modificando creencias antiguas, o han ido entrando en vigor creencias dormidas. En todo lo cual tiene parte decisiva el esclarecimiento que respecto de sí misma gana el alma del que oye. La palabra del orador, en efecto, conduce al oyente a ver la realidad y a verse a sí mismo de un modo inédito, y a veces le descubre zonas de su propia vida cuya existencia no sospechaba antes.

Y todo ello, ¿para qué? La técnica del orador puede servir, en principio, a un fin y a su contrario. Pero si la intención de aquél es honesta y se atiene a lo que piden la naturaleza del arte y la naturaleza del hombre, sus fines no pueden ser otros que la verdad, el bien y la felicidad. Pide

estos fines la naturaleza del arte, porque «siempre lo verdadero y lo bueno son naturalmente de razonamiento mejor tramado y más persuasivo» (I, 1, 1355, a 37-39); y los pide también la naturaleza del hombre, porque la felicidad *(eudaimonía)* «es el objeto en vista del cual cada hombre en particular y todos en común eligen o repudian»; razón por la cual «las persuasiones y las disuasiones son siempre acerca de la felicidad y de las cosas que a ella tienden o de sus contrarios» (I, 5, 1360, b 4-11). La *sōphrosýnē* que tenía como meta el *lógos kalós* de Sócrates en el *Cármides* platónico, no parece hallarse muy lejos de la *eudaimonía* que el discurso según arte debe producir, según la *Retórica* de Aristóteles.

Repito una vez más mi pregunta: lo que Aristóteles dice de la persuasión deliberativa, demostrativa y judicial, ¿no podría ser llanamente trasplantado a la persuasión terapéutica? También en el encuentro psicoterapéutico se produce un choque más o menos armonioso entre el carácter del médico y el del paciente; también en el de éste y en su disposición —que ahora recibe el nombre de enfermedad— predominan con tal motivo tales o cuales pasiones; también el psicoterapeuta procura modificarlas, conforme a los fines que en cada sesión se proponga; también el tratamiento médico va suscitando en el enfermo opiniones y creencias nuevas, a la vez que le esclarece e ilumina respecto de sí mismo; también, en fin, es la felicidad —ahora bajo forma de salud, una de las partes de la *eudaimonía* (I, 5, 1361, b 3-7)— el fin a que la curación se ordena. La adición de un *quartum genus* al cuerpo de la *Retórica* de Aristóteles

no parece ser ocurrencia gratuita e infundada.

II.—En la obra de Aristóteles, el poder de la palabra es, ante todo, persuasión, pero no sólo persuasión. Ese poder recibe el nombre de *kátharsis* en un famoso texto de la *Poética*. Mas como la mención de la catarsis poética viene anunciada en otro texto, no menos famoso, de la *Política*, comenzaré transcribiendo éste. Discurre Aristóteles acerca de la utilidad de la música en la educación de los jóvenes, y dice así: «Admitimos la división de las melodías establecida por algunos filósofos, que las clasifican en éticas, prácticas y entusiásticas, y atribuyen a cada una de estas clases una naturaleza peculiar de armonía, y afirmamos, por otra parte, que la música no debe estudiarse porque proporcione un solo beneficio, sino muchos, pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación *(kátharsis)* —cuando tratemos de la poética explicaremos con más claridad qué queremos decir con el término purificación, que ahora simplemente empleamos—; en tercer lugar, debe cultivarse también como divertimiento y como solaz y descanso tras el esfuerzo. Es claro, por tanto, que deben utilizarse todas las armonías, pero no todas de la misma manera, sino predominantemente las éticas para la educación; y para la audición, ejecutadas por otros, también las prácticas y las entusiásticas. Pues las pasiones que en algunas almas revisten mucha fuerza, se dan en todas con diferencias de grado, como la compasión, el temor y el entusiasmo. Algunos incluso tienen propensión a dejarse dominar por este último, y así vemos que cuando usan las melodías que arrebatan el alma, la música sagrada les afecta como

si encontrasen en ella curación y purificación *(kátharsis)*. Esto mismo tienen que experimentar necesariamente los que están poseídos de compasión y terror, o en general de cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por esos sentimientos, y así en todos se producirá cierta purificación *(kátharsis)* y alivio acompañado de placer. De un modo análogo, también las melodías catárticas inspiran a los hombres una alegría inocente» *(Polít.*, VIII, 7, 1341, b 32-1342, a 16) [8]. El texto de la *Poética* a que me refería es la definición de la tragedia; ésta es, según Aristóteles, «la imitación de una acción levantada y completa, de cierta extensión, con un lenguaje sazonado en su especie conforme a sus diversas partes, ejecutada por personas en acción y no por medio de relato, y que por obra de la compasión y el temor lleva a término la purgación *(kátharsis)* de tales pasiones. Llamo «lenguaje sazonado» —prosigue diciendo Aristóteles— al que tiene ritmo, melodía y canto; y digo «conforme a sus diversas partes», porque ciertas de ellas son ejecutadas con ayuda de metro, al paso que otras lo son con ayuda del canto» *(Poét.*, 6, 1449, b 24-31). Como toda poesía, la tragedia es imitación, *mímesis;* pero se distingue de los restantes géneros poéticos por la índole del objeto imitado (una acción humana levantada o esforzada), por los medios de que se vale para la imitación (los reúne todos: discurso, armonía y ritmo) y por el modo de llevar a cabo el designio mimético (la acción de personas dramáticas y no el relato). Pero, so-

[8] Cito por la traducción de Julián Marías y María Araujo, *Aristóteles. Política*, (Madrid, 1951).

bre todo, por producir en el espectador un placer *(hēdonḗ)* específico y una purgación o purificación *(kátharsis)* de las dos pasiones que el espectáculo trágico suscita en el alma: la compasión y el temor.

Las palabras en que se expresa la acción del poema trágico tienen, pues, un peculiar poder, que Aristóteles llama purgación, purificación o catarsis. ¿Qué fué esta catarsis trágica en el pensamiento de Aristóteles? La presunta acción catártica de la tragedia, ¿se halla en alguna relación con la medicina y, más concretamente, con la curación por la palabra? Tales son ahora nuestros problemas.

Delicada, enigmática, interminable cuestión, ésta de la catarsis trágica. «Apenas habrá en la literatura universal un pasaje de igual extensión, sobre el cual se haya vertido tal diluvio de escritos», dice Gudeman en su edición crítica de la *Poética*[9]. «No hay en la literatura griega un paso más célebre que las diez palabras de la *Poética* relativas a la catarsis», escribe Hardy en el prólogo a la suya [10]. Desde los tratadistas italianos del Renacimiento (Robortelli, Vettori, Minturno, Castelvetro) y los preceptistas franceses y alemanes de los siglos XVII y XVIII (Batteux, Chapelain, Scudéry, Lessing), hasta nuestros días, pasando por los decisivos trabajos de J. Bernays y H. Weil, en pleno siglo XIX, no hubo para las plumas filológicas punto de reposo. No menos de ciento cincuenta trabajos de adhesión o de repulsa determinó el es-

[9] A. Gudeman, *Aristoteles. Poetik* (Berlin und Leipzig, 1934), pág. 167.

[10] J. Hardy, *Aristote. Poétique* (Paris, 1932), pág. 16.

tudio de Bernays, apenas publicado; y ya un año antes de que apareciera, en 1856, escribía el bueno de don Juan Valera acerca de la definición aristotélica de la tragedia: «palabras de Aristóteles que cada cual entiende a su modo» [11].

No sería difícil componer una historia del sentimiento y el pensamiento europeos al hilo de este inmenso fárrago filológico y exegético. Los comentaristas del Renacimiento interpretaban el efecto favorable de la catarsis trágica como un endurecimiento frente a las vicisitudes de la vida, producido por la familiaridad con los espectáculos que nos llenan de temor y compasión. Los preceptistas y dramaturgos franceses del siglo XVII, más píos, extienden la operación catártica a todas las pasiones y la interpretan como una purificación del individuo. Corneille, por ejemplo, piensa que el espectáculo de la tragedia nos incita a «purgar, moderar, rectificar e incluso desarraigar en nosotros la pasión que ante nuestros ojos sume en la desgracia a las personas que compadecemos» [12]. En el siglo XVII apunta una nueva actitud hermenéutica. Comienza a recordarse la acepción médica de la palabra *kátharsis* y se la entiende desde el punto de vista de la felicidad y el bienestar individuales. Batteux estima que «la tragedia nos da el terror y la compasión que nos gustan y les cercena ese grado excesivo o esa mezcla de horror que nos desplace». La atención se centra ahora en la «alegría sin mezcla de pena» que Aristóteles con-

[11] J. Valera, *Obras Completas* (Ed. Aguilar, Madrid, 1942), II, pág. 78.

[12] P. Corneille, *Les grands écrivains de la France* (París, 1862), I, pág. 53.

sidera fin propio de las melodías catárticas. Y ya bien entrado el siglo XIX, bajo la influencia del positivismo, comienza en la interpretación del texto aristotélico la etapa que bien podemos llamar «actual». Jacob Bernays fué, como he dicho, su principal iniciador [13].

Apoyado en un análisis minucioso del texto de la *Política* antes transcrito, en el pasaje del escrito *De mysteriis*, de Jámblico, en que éste concibe la catarsis trágica como una descarga de afectos retenidos y exaltados por la retención, en el comentario de Proclo a la *República* de Platón y, por supuesto, en los escritos del *Corpus Hippocraticum*, Bernays rompe resueltamente con la interpretación moral de la definición aristotélica y entiende la «catarsis de las pasiones» como una purgación del alma, en el sentido más puramente médico de tal expresión. «Tomada concretamente —escribe—, la palabra *kátharsis* significa en griego una de estas dos cosas: o *bien* la expiación de una culpa por obra de ciertos ritos sacerdotales, o *bien* la supresión o el alivio de una enfermedad mediante un remedio médico exonerativo». Aristóteles se habría atenido exclusivamente a esta segunda acepción; por tanto, su teoría estética no tuvo carácter moral, como solía creerse antes de Bernays, ni carácter hedonístico, como había pensado Ed.

13 El estudio de Bernays apareció por vez primera en las Memorias de la Academia de Breslau, en 1857, y fué luego reimpreso en *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama* (Berlín, 1880). Paralela a esa interpretación de Bernays e independiente de ella es la de H. Weil, que bajo el título *Ueber die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles* fué presentada por su autor en la X Asamblea de Filólogos Alemanes (Basilea, 1848).

Müller; el término «catarsis» de la definición aristotélica sería tan sólo «una designación transportada de lo somático a lo afectivo para nombrar el tratamiento de un oprimido; tratamiento con el que se pretende, no transformar o reprimir el elemento opresor, sino excitarlo y fomentarlo, para producir así un alivio del oprimido». El agente purgativo determinaría un recrudecimiento del trastorno en el humor causante de la enfermedad, y esta exacerbación del trastorno provocaría la expulsión o «descarga» de la materia pecante y restablecería el equilibrio corporal. Semejante a ésta sería, a su modo, la acción de las melodías entusiásticas. La «catarsis de las pasiones» podría ser reducida, en último extremo, a un tratamiento «homeopático» del espectador de la tragedia, al término del cual éste, «sanado» conforme al principio *similia similibus*, lograría un alivio acompañado de placer [14].

Pese a la copiosa discusión de que ha sido objeto, la interpretación de Bernays —escribía hace poco M. Pohlenz— ha logrado crear «un suelo común» a toda la investigación filológica ulterior [15]. Pero sobre ese suelo ha proseguido sin descanso el debate en torno a la *kátharsis* aristotélica. No voy a seguirlo en todo su pormenor; mas tal vez no sea inútil señalar las principales orientaciones que en él han surgido. Tres me parece ver: en cierto número de opinantes, el acento de la interpretación es más bien de carácter *estético;* otros

[14] *Op. cit.*, págs. 12, 16, 64, 65 y 92. Los subrayados *(entweder... oder)* son del propio Bernays.

[15] M. Pohlenz, «Furcht und Mitleid? Ein Nachwort», en *Hermes*, 84 (1956), pág. 60.

adoptan una postura hermenéutica en la que prevalece claramente un punto de vista *moral;* en el juicio de un tercer grupo predomina, en fin, la consideración *médica* del problema. Permítaseme que, fiel al tema de mi estudio, limite a esta última actitud mi comentario [16].

[16] Entre los representantes de la orientación más *estética* pueden ser mencionados E. Howald («Eine vorplatonische Kunsttheorie», en *Hermes*, 54 (1919), págs. 187-207); A. Rostagni (*Aristotele. Poetica*, 2.ª ed., Torino, 1945); M. K. Lienhard (*Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles Poetik*, Diss. Zürich, 1950) y H. Koller (*Die Mimesis in der Antike*, Bern, 1954). Según éstos, Aristóteles, apoyado en la vieja doctrina musical de los pitagóricos, habría liberado a la poética de la exclusividad retórica con que Gorgias la había concebido.

No son escasos los autores en que prevalece el punto de vista *moral*, más o menos religiosa, psicológica o metafísicamente concebido. Más que «purgación» o «criba» —*diákrisis*, como Platón diría—, la catarsis es ahora «purificación» o «depuración» —en suma: «mejora»— de quien la experimenta. Citaré entre ellos a F. Susemihl (*Aristoteles. Ueber die Dichtkunst*, Leipzig, 1874, y *Aristoteles. Politik*, Leipzig, 1879); M. Untersteiner (*Origine della Tragedia*, Milano, 1942); A. Tumarkin («Die Kunsttheorie von Aristoteles im Rahmen seiner Philosophie», *Mus. Hel.*, 2 (1945), pág. 108); E. P. Papanoutsos («La catharsis aristotélicienne», en *Eranos*, 46 (1948), pág. 77, y «La catharsis des passions d'après Aristote», en *Collections de l'Institut Français d'Athènes*, 1953, pág. 26); K. H. Volkmann-Schluck («Die Lehre von der Katharsis in der *Poetik* des Aristoteles», en *Varia Variorum*, Festgabe für K. Reinhardt, 1952, pág. 104); H. Weinstock (*Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1953); R. Schottländer («Eine Fessel der Tragödiedeutung», en *Hermes*, 81 (1953), pág. 22); R. Stark («Aristotelesstudien», en *Zetemata*, 8 (1954), pág. 37) y K. v. Fritz («Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechische Tragödie», en *Studium Generale*, 8 (1955), página 235). Una importante vena de la mentalidad suscitada por la primera guerra mundial y no extinguida luego (antipositivismo, irracionalismo, vuelta a la metafísica, neorromanticismo) se expresa en esta visión moral y religiosa de la tragedia ática y de la catarsis de las pasiones que a la tragedia atribuyó Aristóteles.

Poco después de publicada la primera versión del trabajo de Bernays, A. Döring [17] emprendió un estudio detenido del *Corpus Hippocraticum* para confirmar documentalmente el nudo de la argumentación bernaysiana. Según ésta, la doctrina médica tradicional en Grecia enseñaba que el purgante actúa exarcerbando previamente y hasta llevando el paroxismo la enfermedad que luego ha de curar; ese sería, en un orden psicológico, el efecto de las canciones religiosas de naturaleza «entusiástica» a que se refiere el texto de la *Política*, y también el efecto de la tragedia, en cuanto a las pasiones que el espectáculo trágico suscita en el alma del espectador. Pero Döring sólo pudo conseguir su empeño forzando la significación de los verbos *kínein* (mover) y *ágein* (obrar) con que la colección hipocrática suele nombrar la acción de los purgantes, y suponiendo gratuitamente que esos dos términos, y sobre todo el primero, suelen tener en el *Corpus* el mismo sentido que *tarakhé* (trastorno) y *taráttein* (trastornar o perturbar).

Más sutil y matizado ha sido, ya en fecha reciente, el excelente estudio de Jeanne Croissant [18]. La interpretación de Mlle. Croissant, que en lo fundamental coincide con la de Bernays, difiere de ésta en dos puntos importantes, tocante el primero al origen y a la significación de la palabra *kátharsis* y relativo el otro a la acción purgativa de los agentes catárticos.

Para nuestra autora, Aristóteles habría añadido

[17] *Die Kunstlehre des Aristoteles* (Jena, 1876). También es bernaysiana la actitud de Bywater en su *Aristotle on Art of Poetry* (Oxford, 1909).

[18] *Aristote et les mystères* (Liège et Paris, 1932).

una significación nueva a las que anteriormente poseía aquella palabra: «Empleando el término *kátharsis* para designar el papel que él atribuía a la música patética, Aristóteles enriqueció con un sentido metafórico nuevo un concepto de aspectos ya muy varios» (63). Pero esto no excluye que el filósofo tomase el vocablo del lenguaje religioso, dentro del cual era usado para designar muy diversas «purificaciones» rituales. Un texto de la *Política* lo indica claramente: «La flauta no es un instrumento de carácter moral, sino más bien orgiástico, de modo que deberá emplearse en aquellas ocasiones en que el espectáculo persigue más bien la purificación *(kátharsis)* que la enseñanza» (1341, a 21-22). La alusión de Aristóteles a los ritos orgiásticos —dionisíacos o coribánticos— no puede ser más clara. Ahora bien, ese texto es sólo una página anterior al que tan hábil y oportunamente supo aducir Bernays. Más aún: Bernays yerra de modo palmario en la interpretación del texto en que Proclo discute la teoría de Aristóteles acerca de la acción de la tragedia, y con ese error suyo viene a confirmar la procedencia de aquella palabra [19]. Pero si el término *kátharsis* de

[19] En su *Comentario a la República* (I, p. 42, 1.12, p. 50 *passim*), Proclo define el efecto que Aristóteles atribuía a la tragedia, no como una *kátharsis*, sino como una *aphosíōsis* de las pasiones, y luego combate al autor de la *Poética* afirmando que las ideas por él sostenidas no corresponden al sentido que generalmente tiene el término *aphosíōsis* (purificación o expiación). Aristóteles, por tanto, debió de usar también tal palabra. Bernays admite que el Estagirita usó realmente dicho término, pero imagina que lo empleó con el sentido metafórico y profano de mero «ajuste» o «acomodación»: ajuste o acomodación de las pasiones *(Abfinden der Affekte)*. En lo cual yerra, según J. Croissant: en la época clásica, *aphosíōsis*

la *Política* y la *Poética* tiene un origen religioso, su significación ya no posee tal carácter: *káthar-sis* significa ahora la «purgación» de las pasiones que la audición de música entusiástica y la contemplación de la tragedia comúnmente suscitan. El «entusiasmo» religioso y el espectáculo trágico tendrían un mismo mecanismo de acción, de índole catártica o purgativa. Lo cual nos conduce al segundo punto de la discrepancia entre J. Croissant y Bernays: el relativo al mecanismo de la purgación músical y trágica.

Ese mecanismo sería de índole psicofisiológica, y hasta puramente fisiológica y somática; la psicología de Aristóteles es siempre psicofisiología (44), y no se aparta de tal regla la explicación aristotélica de los fenómenos religiosos, en este caso el entusiasmo (31). Un examen muy fino y detenido del *Problema* XXX, 1 —cuya doctrina es para Mlle. Croissant totalmente aristotélica— daría la clave del enigma. En efecto, según ese *Problema*, toda una amplia serie de fenómenos muy diversos —la sucesiva acción psicológica del vino, los efectos del acto venéreo y de los purgantes en los sujetos melancólicos, el entusiasmo musical y religioso— tienen para Aristóteles un sustrato somático común, de cuyo proceso son partes principales la economía del calor animal y la fisiología de la bilis negra. Tal sería la razón por

sólo tuvo dos sentidos: uno directo, religioso, y otro metafórico, «hacer algo para tranquilizar la conciencia» (Iseo, Platón), en modo alguno «ajuste de las pasiones». Todo ello acredita que, contra el parecer de Bernays, Aristóteles extrajo esas dos palabras —*kátharsis*, *aphos'ōsis*— de la cantera religiosa. Lo mismo opina Rohde *(Psique*, ed. cit., pág. 248) acerca del empleo platónico de la palabra *kátharsis*.

la cual descuellan en la educación, la filosofía, la política y las artes, los melancólicos cuya bilis negra no es muy caliente ni muy fría *(Problem.*, 954, a 38-b 4). «En Platón —escribe J. Croissant— había encontrado Aristóteles los elementos que iban a dar nacimiento a su teoría: la proximidad entre la ebriedad y el entusiasmo y, por otra parte, un ensayo de explicación que describía, según leyes mecánicas, un proceso análogo al que él había observado en los melancólicos ebrios[20]. Estos dos fenómenos habían de unirse naturalmente en el espíritu de Aristóteles. Tanto más se imponía la asociación cuanto que los hechos de psicología religiosa que el filósofo quería explicar llevaban corrientemente los nombres de *kátharsis* y *katharmós*. Lo cual suscitó otra aproximación, no menos necesaria en quien buscaba una explicación fisiológica; porque la *kátharsis* médica, tratamiento directo de los melancólicos, conducía al mismo resultado sedante... La comparación de Aristóteles —«como si encontrasen en ella (en la música sagrada) curación y purgación» *(Política*, 1342, a 10-11)— tiene así un alcance general, que

[20] Escribe Platón en las *Leyes*, a propósito de lo que en el entusiasmo báquico acontece: «Cuando en los estados de este género se imprime desde fuera una conmoción, el movimiento que viene de fuera se yuxtapone al movimiento interior, que es temeroso y delirante, le domina, y cuando le ha dominado, devuelve visiblemente al alma la paz y el sosiego, librándola de las penosas palpitaciones del corazón: resultado enteramente satisfactorio; este movimiento hace dormir a los niños, y en cuanto a los otros que están despiertos y que danzan y escuchan los sones de la flauta en compañía de los dioses a que bajo auspicios favorables sacrifican, vemos que su delirio es sustituído por la salud mental; y esta explicación, aún cuando la hayamos expresado en tan pocas palabras, tiene alguna fuerza persuasiva» (790 e, 791 b).

rebasa la mera idea de una purgación medica a que la primera visión del texto parece llevar. Si el Estagirita se ha expresado de tal suerte, es porque pretendía conservar el término original y religioso de *kátharsis*, transportándolo pura y simplemente al dominio fisiológico. Nada revela mejor el origen del término de que se ha servido... El vocablo *kátharsis* tenía la doble ventaja de recordar el cuadro en que acaecía la curación del entusiasmo y su interpretación religiosa, y de ser una fórmula sintétiea que en la obra de Aristóteles designaba un fenómeno fisiológico. En su pensamiento, el efecto del vino, la purga y el acto venéreo fueron tres distintos modos de purgación, cuyos resultados sobre los melancólicos serían idénticos... Sobre este conjunto de datos construyó Aristóteles su doctrina de la catarsis psíquica: catarsis del entusiasmo por el espectáculo de los misterios y de otras pasiones por el del teatro profano... En su crítica del teatro, Platón había adoptado la posición del estadista moralizador. Pero si Aristóteles exigía menos del hombre, no por ello quedaba menos moralista, porque él era filósofo y nunca perdió de vista el ideal del «bien vivir» *(tò eu zēn)*... Cuando no perjudican —piensa Aristóteles—, los placeres sirven al fin último tanto como el reposo, y el placer del teatro es uno de ellos» (104, 105, 110). Tal es, en esquema, la construcción de Mlle. Croissant. Concedámosle de buen grado su mérito, pero no desconozcamos su limitación. La psicología de Aristóteles es *siempre* fisiológica. Cierto. Pero siendo *siempre* fisiológica —en el sentido que hoy tiene esta última palabra—, ¿es *sólo* fisiológica? Tal es, como veremos,

la clave de la insuficiencia de esa tan bien trabajada interpretación de la idea aristotélica de la *kátharsis* [21].

Bernaysiana es también la actitud hermenéutica de M. Kommerell en su libro *Lessing und Aristoteles* [22]. Después de estudiar la historia de las interpretaciones del texto aristotélico hasta Lessing y Goethe, el autor expone su personal punto de vista. Un detenido análisis formal y material del genitivo que depende de la palabra *kátharsis* en la definición aristotélica —«catarsis *de* la compasión y el temor»—, mostraría su condición de «genitivo separativo». Piensa Kommerell que la «compasión» tuvo en la mente de Aristóteles más importancia que el «temor», y que éste y aquélla constituyen, juntos, una «perturbación» del alma del espectador. Así, «la acción psicológica de la tragedia» es concebida como una «completa purgación del alma de los afectos perturbadores» —tal sentido posee el carácter «separativo» del genitivo antes nombrado—, y el proceso de la catarsis,

[21] P. Boyancé *(Le culte des Muses,* págs. 186 ss.) ha hecho notar que la explicación «fisiológica» del entusiasmo descubierta por Jeanne Croissant no indica que éste no poseyese carácter religioso y divino a los ojos de Aristóteles. La bilis negra —«esto es su carácter esencial», dice Mlle. Croissant, glosando a Aristóteles— tiene en sí misma una «potencia pneumática»; ahora bien, «el *pneuma* es el éter que Aristóteles había definido en *Perì philosophías* como un quinto elemento *(pémpton sōma)* de naturaleza divina, que constituiría la materia de los astros y les conferiría su divinidad. Aristóteles ha conservado esta teoría». Pero aparte estas razones de carácter religioso, otras de orden psicológico demuestran la limitación de la tesis de Mlle. Croissant. Pronto las conoceremos.

[22] M. Kommerell, *Lessing und Aristoteles* (Frankfurt am Main, 1940). A. Lesky ha publicado una valiosa recensión del mismo en *Gnomon,* 17 (1941), pág. 241 ss.

análogo al de la acción de un remedio terapéutico, queda «por fuera de toda categoría de valor» (265 ss.).

Un concienzudo estudio filológico condujo a F. Dirlmeier [23] a la misma tesis gramatical: el genitivo que expresa la operación de la *kátharsis* es separativo; la catarsis trágica, por tanto, suprimiría del alma, no sólo la compasión y el temor que la perturban, mas también otras pasiones [24]. Pero Dirlmeier va más lejos, y a lo largo de su trabajo sostiene estas dos resueltas tesis: 1.ª La catarsis de la *Política* y de la *Poética* no son semejantes, sino idénticas entre sí; ambas serían puramente musicales; la tragedia produce una acción catártica en cuanto la música es parte de ella. 2.ª La letra del libro VIII de la *Política* —dentro del cual parecen ser equivalentes estas dos series verbales: «juego-educación-divertimiento» y «catarsis-educación-divertimiento»— obligaría a pensar que la *kátharsis* de que habla Aristóteles sale por completo del dominio de la *paideia* (educación) y la *diagōgê* (divertimiento del adulto tras el trabajo), por tanto de lo ético *(ēthikón)*, y con la *paidiá* (juego o pasatiempo) pertenece al orbe del placer *(hēdonḗ)*. Pero con razón pregunta Pohlenz: quien como Aristóteles ha llamado «esforzada» o «levantada» *(spoudaía)* a la acción que la tragedia imita, ¿puede llamar «juego» o «pasa-

[23] F. Dirlmeier, «Kátharsis pathēmátōn», en *Hermes*, 75, (1940), págs. 81 ss.

[24] Habría que traducir, según esto, el texto famoso: la tragedia... opera la purgación «de *tales* pasiones» («tales», en el sentido de «ellas y las demás») y no «de dichas pasiones». Lo mismo piensa Pohlenz: no dice el texto griego *toútōn*, sino *toioutōn*.

tiempo» a su operación más propia? «Esquilo hubiera sentido como blasfemia que alguien considerase *paidiá* su interpretación profundamente religiosa de la victoria de Salamina. Y Sófocles y Eurípides no hubiesen soportado mejor que su personal empeño en torno al problema del parricidio fuese caracterizado como *juego*... Ni una sola palabra en toda la *Poética* nos autoriza a suponer que Aristóteles ha considerado simple *paidiá* a la tragedia» [25].

Debo comentar ahora un reciente e importante trabajo de Wolfgang Schadewaldt [26]. En la interpretación del inagotable texto aristótelico —«por obra de la compasión y el temor, la tragedia lleva a término la catarsis de tales pasiones»— se ha discutido lo que en él significan el genitivo «de las pasiones», el pronombre «tales» y el sustantivo «catarsis». Pues bien: ¿por qué no comenzar el análisis tratando de entender lo que ese «temor» *(phóbos)* y esa «compasión» *(éleos)* fueron en la mente de Aristóteles? Y ante todo: el *phóbos* y el *éleos* de la definición aristotélica ¿pueden ser lícitamente traducidos por «temor» y «compasión»? La catarsis trágica purga el alma del espectador; pero éste ¿de qué se purga o libera en realidad? Tal ha sido el punto de partida de Schadewaldt.

Su respuesta es, por lo pronto, negativa. «Temor» es una palabra harto floja para traducir *phóbos;* «compasión» es término demasiado influído

25 M. Pohlenz, *loc. cit.*, pág. 69.

26 W. Schadewaldt, «Furcht und Mitleid?», en *Hermes*, 83 (1955), págs. 129 ss.

por la sensibilidad moral del cristianismo para expresar con fidelidad el sentido real de *éleos*. *Phóbos* debe ser traducido por *Schrecken* (espanto u horror) o por *Schauder* (estremecimiento u horripilación); *éleos* significa propiamente *Jammer* (aflicción) o *Rührung* (emoción, conmoción afectiva). Uno y otro son afectos psicosomáticos elementales, no pasiones «superiores». El sencillo espectador moderno a quien un espectáculo teatral «pone piel de gallina» y «hace caer las lágrimas» hasta empapar su pañuelo, se hallaría más que próximo a la realidad que Aristóteles quiso tan ceñidamente describir.

En consecuencia, la *kátharsis* aristotélica debe ser entendida sin recurrir a motivos o exigencias de orden, como suele decirse, «superior», y sólo viendo en ella un proceso psicosomático elemental. El efecto propio de la catarsis trágica no es moral: es, pura y simplemente, placer *(hēdonḗ)*, el placer a que específicamente se hallaba ordenada la asistencia al espectáculo de la tragedia. El *érgon* de ésta, lo que el espectáculo trágico por sí mismo opera y produce en quien lo contempla, es un placer, y en éste tiene su efecto final la «purgación» psicosomática en que la *kátharsis* consiste. En tal sentido, la doctrina de Bernays no puede ser más cierta. Cuando escribía su célebre definición, Aristóteles no pensaba en aludir próxima o remotamente a una operación purificadora, mejoradora, educativa o moral de la *kátharsis;* fiel a su propósito de «determinar o acotar la esencia» *(hóros tēs ousías)* de la tragedia ática, no pretendía sino caracterizar con precisión y verdad el pla-

cer y la alegría que la tragedia específicamente produce [27].

Ahora bien: para Aristóteles, como para Platón *(Filebo,* 32 a-b; *Timeo,* 64 d), el placer es, ante todo, el retorno del organismo desde un estado de perturbación a la armonía propia de su peculiar naturaleza, la armonía *katà phýsin.* ¿Y no es precisamente esto lo que acontece en el organismo humano con la purgación medicamentosa y tras la exaltación del entusiasmo dionisíaco y coribántico? El bienestar que produce la acción

[27] Schadewaldt, que en no pocos puntos de importancia discrepa de Bernays (pág. 167, nota 1), ofrece una tabla sinóptica de las actitudes recientes frente a la *kátharsis,* que creo útil transcribir. Hela aquí:

A. El *genitivo* que la palabra *kátharsis* determina es un *genitivo objetivo.* En este caso caben dos posibilidades:

1. Los efectos del temor y la compasión son «purificados» en sí mismos. En tal caso, «purificar» significa traer los afectos «al justo medio» (Lessing) o «a lo puro de su esencia» (Volkmann — Schluck); o bien llevar a dichos afectos, desde un estado irracional, indisciplinado y confuso, a otro estado racional, moderado, mutuamente armónico y armónico con la totalidad del alma (Papanoutsos); o bien, por fin, la «purificación» se refiere a la tosca *hēdonḗ* provocada por *éleos* y *phóbos,* hace a ésta «inocente» y la levanta desde las bajas regiones de la sensibilidad hasta las alturas del bien espiritual (Rostagni).

2. La purificación no atañe a los afectos en sí, sino a las nocivas consecuencias, impresiones y alteraciones —*pathḗmata*— que ellos dejan en el alma; la cual quedaría así como «desintoxicada» (R. Stark).

B. El genitivo regido por la palabra *kátharsis* es un *genitivo separativo.* Y en este caso, dos actitudes:

1. El alma, por la vía de la catarsis, queda libre y curada de los «trastornos» que el temor, y sobre todo la compasión —sensibilidad excesiva, irritabilidad—, llevan consigo (Kommerell).

2. Ambos afectos no son eliminados, quedan tan sólo libres de su exceso nocivo, y así el hombre mejora (Pohlenz).

C. La excitación de temor y compasión es sólo un medio para librar el alma de otras pasiones o del exceso de éstas (Schottländer).

de un medicamento exonerativo, el sosiego consecutivo al entusiasmo religioso y el placer causado por la contemplación de una tragedia son, no sólo «placeres purgativos» *(Purgierungs-Lüste)*, mas también, y ello es sobremanera importante, «placeres no nocivos», «placeres inocentes» *(unschädliche Lüste)*. Así lo entendió Aristóteles y así lo dice a todos cuantos sepan leer poniendo en mutua relación el capítulo VI de la *Poética* y el libro VII de la *Política*. Con lo cual consigue el filósofo dos fines principales: deshacer los recelos políticos de Platón contra los espectáculos teatrales y acotar precisa y terminantemente la «esencia» de la tragedia. La poesía y el arte se movían para los griegos en el dominio de lo bello; lo bello, a su vez, pertenecía al orbe de lo placentero; y en el caso de la tragedia, lo placentero tuvo su lugar específico en el gusto elemental y profundo del hombre por lo terrible y conmovedor. Ya Homero había hablado en la *Ilíada* (XXIV, 507) del «deseo de llorar», y el uso popular más espontáneo ha acuñado en todos los idiomas una significativa acepción placentera de los adverbios «terriblemente» y «tremendamente»: cualquier realidad bella o deseable puede hoy ser «terriblemente» linda o apetitosa. Concebido a la manera de Aristóteles, el placer propio del espectáculo trágico vendría a ser, en suma, «una potencia vital, sensible y espiritual a un tiempo, que abarca la entera realidad del hombre» (160).

La catarsis trágica no es sólo efecto de la música, contra lo que Dirlmeier afirma, sino obra de la total acción del drama, como el propio Aristóteles tuvo cuidado de advertir *(Poét.*, 1458, b 5).

A lo largo del espectáculo, la excitación anímica del espectador va ascendiendo según una «curva unitaria» ; hasta que, llegados el espanto y la aflicción de su alma a la tensión máxima, se produce la «purgación» de esas dos pasiones y se alcanza el alivio placentero en que la *hēdoné* de la tragedia consiste. El espectador vuelve a su casa «mejor», mas no en orden a su vida moral, sino en relación con su bienestar físico. Lo cual importa mucho a Aristóteles, no ya en cuanto tratadista o *tekhnikós* de poética, sino en cuanto teórico de la vida ciudadana ; porque, como dijo una vez Goethe, si la obra literaria no debe tener «fines morales» —salvo el de su propia perfección—, no por eso deja de tener «consecuencias morales». Los trabajos y las tensiones de la tarea cotidiana —la dura *askholía*, el *nec-otium* de los latinos— traen al hombre pesares *(lypai)*, y nada como el placer de la tragedia para aliviarlos. Aristóteles deslinda limpiamente la catarsis de la educación y la enseñanza *(Polít.*, 1341, a 22) ; la tragedia, por tanto, no persigue en sí misma fines éticos ; pero con la suscitación del placer que le es propio, puede cumplir y cumple, pese a Platón, valiosos fines políticos.

La argumentación de Schadewaldt, tan fuerte y ágil, ha tenido un valioso secuaz en el joven H. Flashar y un crítico severo en el viejo Max Pohlenz. Flashar [28] se ha aplicado a estudiar en Gorgias, Platón, el *Corpus Hippocraticum* y Aristóteles lo que en su concreta realidad psicosomática fueron el «espanto» *(phóbos)* y la «aflicción»

[28] Su trabajo fué ya mencionado en el cap. III

(éleos) a que afecta la catarsis trágica. A la común descripción del primero pertenecen el escalofrío, el temblor, las palpitaciones del corazón y la horripilación; la segunda se expresa con llanto y lágrimas. Según el *Corpus Hippocraticum*, *phóbos* y sus síntomas son consecuencia de una «frialdad» desmedida del cuerpo, al paso que las lágrimas, principal signo de *éleos*, provienen de una desmedida «humedad» orgánica. Lo mismo viene a decir Aristóteles. Los escritos científiconaturales del Estagirita enseñan que el espanto, *phóbos*, es concebido como una «frialdad excrementicia, residual o secretiva» *(katápsyxis perittōmatikē)*; lo cual permite inferir para la aflicción, *éleos*, el concepto de una «humedad excrementicia» *(hygrótēs perittōmatikē)*, expresión que aparece en Aristóteles, aunque no inmediatamente referida a *éleos*. Todo ello confirmaría las ideas de Schadewaldt: *phóbos* y *éleos* son «espanto» y «aflicción». La «frialdad» anormal que según los médicos da lugar al *phóbos*, se concreta y realiza en el escalofrío que acomete al espectador de la tragedia; y el *éleos*, consecuencia de «humedad» orgánica excesiva, es a su vez la emoción que pone lágrimas en los ojos de aquél. Decir, pues, que la *kátharsis* de la tragedia es análoga a la *kátharsis* de la medicina, no sería decir bastante. Lo que Aristóteles afirma es que por obra del espectáculo trágico se produce en el cuerpo una «purgación», en el sentido más médico de esta palabra: el organismo, en efecto, queda *materialmente* «purgado» del exceso de frío y humedad que le perturbaba, con lo cual se restablece en su interior el equilibrio normal de esas dos cualidades y nace una

grata sensación de alivio. El genitivo de la definición aristotélica no puede ser sino «separativo». Flashar, sin embargo, no cree que su investigación haya resuelto todos los problemas que esa definición suscita; por lo cual —concluye cautamente— deben seguir planteados aquellos «que no pertenecen de manera inmediata al círculo de las cuestiones tratadas».

De intento he dejado para este lugar —*last but not least*— la alusión al pensamiento de Max Pohlenz. Antigua es en él, ciertamente, la preocupación por el tema ahora discutido [29]; pero con su ya mencionada respuesta al estudio de Schadewaldt, este viejo maestro de la filología clásica ha sido el último en hacer patente su opinión acerca de la *kátharsis* trágica. Más de una vez aparecerán sus ideas —también, por supuesto, de estirpe bernaysiana— en las páginas subsiguientes. Ahora quiero limitarme a consignar la quinta esencia de algunas de sus objecciones al filólogo de Tubinga. He aquí, numeralmente ordenadas, las que me parecen más importantes: 1.ª Es verdad que *phóbos* significa muchas veces «horror» o «espanto»; mas también significa «temor», y ésta parece ser la traducción que mejor cuadra a la definición del propio Aristóteles en la *Retórica*: «*phóbos* es la pena o perturbación resultante de la representación de un mal inminente, ya dañoso, ya penoso» (II, 5, 1382, a 21). 2.ª Es asimismo cierto que no debe injerirse la sensibilidad cristiana

[29] «Ueber die Anfänge der griechischen Poetik», *Nachrichten der Gött. Ges.*, 1920, y *Die griechische Tragödie* (Leipzig und Berlin, 1930); esta última reelaborada en su edición de Göttingen, 1954.

en nuestro modo de entender el término *éleos;* pero ello no excluye que la «aflicción» del *éleos* helénico se refiera también a una relación entre hombre y hombre: la minuciosa investigación de W. Burkert ha demostrado que esa peculiar «aflicción» llamada *éleos* poseía regularmente en la Grecia clásica un carácter interindividual. 3.ª El *érgon* de la tragedia, lo que ésta por sí misma obra en el espectador, no es el placer, sino la catarsis; y en todo caso, la *hēdonḗ* trágica —que Pohlenz no niega— debe ser entendida con arreglo a lo que del placer dice Aristóteles en la *Etica a Nicómaco.* 4.ª La catarsis trágica es, desde luego, un proceso purgativo; pero su esencia no se agota en su acción momentánea; su misión más propia consiste en ordenar la vida psíquica, de modo que los impulsos y apetitos racionales queden subordinados a lo que en el alma humana es superior, la inteligencia; para Aristóteles, el hombre no debe vivir «según la pasión» *(katà páthos),* sino «según el entendimiento» *(katà diánoian).* 5.ª La catarsis trágica, por tanto, cumple también una acción moral. Un griego —un hombre en cuya mente la sensibilidad ética y la sensibilidad estética, *tò kalón* y *tò agathón,* se hallaron siempre indisolublemente unidas entre sí— no hubiera podido concebir lo contrario. Aunque el teatro griego no fuese nunca «un sanatorio para curas morales», como certeramente dice Schadewaldt, la tragedia tuvo para el pueblo helénico una indudable misión educativa y ética. El testimonio de las *Ranas* de Aristóteles —luego volveré a él— es para Pohlenz del todo irrecusable.

Hasta aquí las diversas opiniones de los que han

aceptado el torso de las ideas de Bernays y afirman, en consecuencia, la analogía o la identidad entre la catarsis trágica y la catarsis medicinal [30]. No parece abusivo decir que la filología actual ve una profunda relación analógica entre la asistencia a un espectáculo trágico y la operación de una cura psicoterápica eficaz: en aquélla y en ésta, el sujeto paciente resulta psicosomáticamente sosegado y aliviado por obra de lo que oye y ve. Pero la contemplación atenta y sinóptica de tales opiniones despierta inexorablemente en el alma del lector —en la mía, al menos— una serie de objecciones importantes. Cuatro veo en primer plano:

1.ª Los intérpretes del pensamiento aristotélico acerca de la catarsis trágica suelen limitarse a considerar el texto de la definición de la tragedia. Ahora bien, no parece probable que ese pensamiento pueda ser rectamente entendido sin tener en cuenta *todo* lo que Aristóteles dice sobre el espectáculo trágico y sin ordenar metódicamente la investigación dentro del marco de lo que la tragedia fué en su concreta realidad histórica, y no sólo —como Aristóteles dice— «en su esencia». Schadewaldt advierte con lucidez esta necesidad: «Ahora habría que examinar —dice al fin de su estudio— cómo la frase aquí considerada se *realiza* en la explicación de las partes de la tragedia que tras ella viene (en el texto de la *Poética*). Es aquí, y no en el *hóros tēs ousías* (en la definición «esencial» de la tragedia)... donde Aristóteles des-

30 El pensamiento de A. Lesky acerca de la tragedia —expuesto por él en las primeras páginas de su libro *Die griechische Tragödie*— será considerado por mí en el apartado III de este mismo capítulo.

pliega la total esencia de lo trágico» (164). Pero lo cierto es que Schadewaldt no cumple su propia indicación.

2.ª Todos los hermeneutas parecen aceptar implícitamente la disyuntiva de Bernays. *Kátharsis* fué para los griegos —decía Bernays— una de estas dos cosas: o *bien* la expiación de una culpa mediante ritos lustrales, o *bien* la curación de una enfermedad por obra de un medicamento exonerativo; o purificación, o purgación. Con lo cual la catarsis trágica viene a ser purgación y sólo purgación. Hasta la misma J. Croissant —para la cual, como sabemos, Aristóteles habría tomado aquella palabra del vocabulario religioso— termina aceptando el dilema: Aristóteles extrajo el término *kátharsis* del léxico religioso, nos dice, pero le dió un contenido pura y exclusivamente médico. Más aún: la realidad psicosomática de la catarsis a que conduce el entusiasmo ritual —proceso térmico, economía de la bilis negra—, en nada diferiría de la que el médico provoca cuando administra un purgante; fisiológicamente, todas las *kathárseis* serían iguales en la mente del Estagirita. Admitamos esto. Concedamos a Bernays —¿cómo no?— que para un griego del siglo IV eran cosas muy dispares entre sí la administración médica de un purgante y la participación en un rito lustral o dionisíaco. Pero el historiador cuidadoso y exigente, ¿puede desconocer o menospreciar el hecho de que la catarsis médica comenzara siendo religiosamente entendida por quienes la usaron? La purgación con eléboro para el tratamiento de la *manía (de diaeta*, I, 35, L. VI, 518) era en el siglo IV una práctica técnicamente

médica ; pero Dioscórides nos hace saber que el eléboro fué también llamado *melampódion*, porque con él había curado el iatromante Melampo la manía dionisíaca de las hijas de Preto ; y añade que, cuando las gentes lo arrancaban para usarlo, rezaban a Apolo y Asclepio, dioses sanadores *(Mat. méd.*, IV, 162). Algo análogo debe decirse de la escila, según las investigaciones de E. Hirschfeld [31]. «La catártica —escribe con razón O. Temkin— no es *la* raíz de la medicina griega, pero sí es *una* raíz suya ; raíz que no fué amputada y arrojada cuando la medicina científica alcanzó preeminencia, sino que siguió fecunda bajo la metamorfosis. No podría comprenderse sin ella la peculiaridad de la medicina hipocrática.» [32] Purgar a un enfermo era también, en cierto modo, purificarle, librar de materia pecante —dejar «puro»— un fragmento de la divina *Phýsis*. No debiera olvidarse esto cuando se pretenda interpretar médicamente una acepción cualquiera de la palabra *kátharsis*.

3.ª Contra la exégesis de Dirlmeier —más o menos confesada también por J. Croissant y P. Boyancé—, la catarsis trágica no fué y no pudo ser exclusivamente musical. La indudable conexión entre el texto de la *Política* y la definición de la *Poética* indica que Aristóteles atribuyó a la música cierto papel en la producción de la catarsis

31 «Studien zur Geschichte der Heilpflanzen», en *Kyklos*, II, pág. 163.

32 «Beiträge zur archaischen Medizin», en *Kyklos*, III, página 101. Lo mismo opina E. Howald *(loc. cit.* y *Die griechische Tragödie*, München-Berlin, 1930), en cuanto a la unitaria raíz religiosa —pitagórica, piensa él— de la *kátharsis*.

trágica. Negar esto es negar la evidencia. Pero ese papel tuvo importancia secundaria, porque el poder de la tragedia —dice Aristóteles— subsiste aún sin público y sin actores (*Poét.*, 6, 1450, b 19-20). Con otras palabras: el *lógos* de la tragedia, lo que en ella se dice, es el agente principal de la catarsis trágica.

Ahora bien, la hermenéutica actual de la *pathēmátōn kátharsis* considera ante todo la realidad psicosomática del efecto final de esa catarsis: procesos térmicos y humorales, vicisitudes de la bilis negra, horripilación, lágrimas. Demos todo ello por muy cierto; admitamos sin reservas que eso fué la catarsis trágica en la mente de Aristóteles. Pero ¿pudo ser *sólo* eso? ¿Pudo no pensar Aristóteles en lo que acontece dentro de la realidad psicosomática del espectador, en su *psykhé* y en su *sōma*, desde que las palabras de la tragedia herían su oído hasta que sus pelos se erizaban y lagrimeaban sus ojos? Entre el oído y la piel del que la oye, ¿qué pasa con la palabra trágica? Forzosamente habrá que dar respuesta a estas interrogaciones, si se quiere entender con cierta suficiencia lo que la catarsis fué para Aristóteles.

4.ª La cuestión de si la catarsis trágica tuvo o no tuvo un valor moral a los ojos de su definidor, no parece que haya sido planteada en toda su integridad. A tenor de lo que unos y otros dicen, tanta razón tienen los defensores de la tesis «moralista» como los paladines de la tesis «amoralista». Ni el espectador acudía al teatro sólo para horripilarse y lagrimear, porque eso gusta secretamente al alma humana, ni ocupaba su asiento en la grada para corregirse moralmente y hacerse

mejor persona. «El teatro —escribió con razón Grillparzer— no es un correccional para pícaros, ni una trivial escuela para irresponsables» [33]. Mas tampoco es —añado yo— sólo un lugar para estremecerse y llorar con gusto [34]. En espera de momento oportuno para replantear la cuestión del modo que yo estimo correcto, dos preguntas vienen a la pluma. ¿Puede hablarse del pensamiento de la *Poética* sin tener en cuenta que su autor fué también el autor de la *Etica a Eudemo* y la *Etica a Nicómaco*? El problema de la acción de la catarsis trágica sobre el hombre que la experimenta —más ampliamente: el problema de la acción psicológica de la tragedia—, ¿debe ser planteado no más que en términos de «moral o placer»?

Desde mi modestísimo escabel de historiador de la curación por la palabra, intentaré llegar a una idea de la catarsis trágica en que estas cuatro observaciones obtengan respuesta congruente. *Liceat experiri* [35].

[33] Cit. por A. Lesky, *Die griechische Tragödie*, pág. 36.

[34] No deja de reconocerlo el propio Schadewaldt. Aristóteles —dice— no pensaba que los ciudadanos atenienses fuesen al teatro durante las fiestas dionisíacas por haber sentido un día que paulatinamente se había acumulado en ellos una inclinación demasiado intensa a la medrosidad y a la emotividad, o porque se notasen más propensos que de costumbre a las explosiones de cólera o a los ataques de odio, envidia, soberbia o afán de dominio, para volver a sus casas aliviados y tranquilos. No es esto lo que Aristóteles considera esencial en su definición de la tragedia *(loc. cit.*, págs. 156-157).

[35] Tal intento sería ocioso si, como pretende Wilamowitz *(Einleitung in die griechische Tragödie*, 3.ª ed., Berlín, 1921, pág. 110), no fuese lícito utilizar ese «inestimable tesoro» de la *Poética* en que se menciona la catarsis trágica. Escribe Wilamowitz: «Ni Esquilo pretendió producir una acción catártica, ni los atenienses la esperaron jamás. Acaso el filósofo haya observado aguda y finamente la acción que ejercía una trage-

III.—Hace ya no pocos años —en *Estudios de Historia de la Medicina y Antropología médica* (Madrid, 1943)— me atreví a presentar una concepción de la catarsis trágica desde doble punto de vista: el *lógos* de la tragedia y las tesis más seguramente válidas de la interpretación de Bernays. La *kátharsis* de que nos habla Aristóteles en su *Poética* sería ante todo una «catarsis verbal *ex auditu*», equiparable *mutatis mutandis* a la que con sus palabras puedan producir el orador en su auditorio y el psicoterapeuta en su paciente. Mejor abastecido de lectura que entonces —las páginas precedentes muestran bien cuánta tinta ha seguido corriendo en estos quince años—, expondré mi pensamiento ordenándolo en varios apartados sucesivos.

1. *Tragedia ática y vida griega.*

La interpretación de la *kátharsis* aristotélica debe partir de un hecho fundamental: el esencial carácter religioso de la tragedia griega, desde Tespis hasta las creaciones de los últimos trágicos. Aun cuando la tragedia perdiese a veces el acento profundamente sacral que tenía en los tiempos

dia sobre el público o sobre él mismo, en su solitaria lectura; pero tal acción fué desconocida de los poetas y del público.» En mi opinión, el argumento de Wilamowitz no concluye. Acaso los atenienses no llamasen *kátharsis* a la acción de la tragedia; pero lo importante es que la tragedia producía en el espectador una acción bien determinada, y que Aristóteles la llama así. ¿En qué consiste propiamente ese fenómeno que Aristóteles quiso llamar *kátharsis* en su definición de la tragedia? ¿Qué se propuso decir el filósofo con esa expresión, acaso no usada antes en el mismo sentido? Tal es nuestro problema.

venerables de Esquilo, siempre conservó su esencial vinculación a las tradiciones religiosas del pueblo helénico. «Servicio divino, parte del culto religioso del Estado griego..., la figura más perfecta alcanzada por el éxtasis dionisíaco», la define Pohlenz [36]. En la página final de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche pone estas palabras en boca de un ateniense: «¡Sígueme hacia la tragedia, y sacrifiquemos juntos en el templo de ambas divinidades!»; es decir, a Dioniso y Apolo [37]. Con lenguaje menos poético y más positivista filología, lo mismo pensará el antinietzscheano Wilamowitz: una tragedia griega es —reza su definición— «un fragmento de la leyenda heroica, completo en sí mismo, tratado por un poeta en estilo elevado para que lo representasen un coro de ciudadanos áticos y dos o tres actores en el santuario de Dioniso, como parte integrante del culto público» [38]. Desde el punto de vista de su forma, la tragedia fué, pues, la configuración ática de las primitivas representaciones orgiásticas y extáticas del culto a Dioniso; y desde el punto de vista de su sentido, como ha dicho Zubiri, la versión patética de la Sofía griega.

Este profundo carácter religioso de la tragedia —acentuado, si cabe, por la índole heroica y tradicional de las fábulas llevadas a la escena— otorga al autor trágico una peculiar significación en la vida de la *pólis* griega. El poeta se convierte en

36 *Die griechische Tragödie* (ed. de 1930) pág. 9.

37 Pese a su arrebatado «dionisismo» musical, Nietzsche no llegó a olvidar el elemento apolíneo —lógico, verbal— de la tragedia ática.

38 *Op. cit.*, pág. 108.

educador religioso de su propio pueblo. En el diálogo que Aristófanes hace sostener en *Las ranas* a Esquilo y Eurípides, pregunta aquél: «¿Por qué debemos admirar a un poeta?», y la respuesta de Eurípides dice así: «Por su inteligencia y sus amonestaciones, y porque hacemos mejores a los hombres en las ciudades» (*Ranas*, 1007-1009). La vinculación entre la tragedia y la *pólis* queda ahora tan claramente expresada como el papel educador del trágico. «Para los más niños, el educador es el maestro de escuela; para los jóvenes, el poeta», dice luego Esquilo en esa misma comedia (1054-1055). Asentado sobre la tradición religiosa de su pueblo, más aún, utilizándola, el poeta trágico va educando moral y religiosamente a los atenienses; el buen arte de la fábula, la belleza del lenguaje y el aparato escénico no pasaron de ser notas externas —importantísimas, pero externas— de la sublime función que la tragedia desempeñó entre los helenos. El trágico griego, como el predicador cristiano [39], va expresando literariamente la conciencia religiosa e histórica de sus coetáneos; y a la vez, cumpliendo su oficio de educador, orienta y gobierna con su obra la actitud del hombre común ante su tradición y sus dioses. El autor trágico, en suma, fué para los griegos intérprete de su situación espiritual, vigía de su destino y timonel de su conducta [40]. Con lo cual no pretendo

[39] La comparación es de Pohlenz, *op. cit.*, pág. 17.

[40] Hasta Dirlmeier y Schadewaldt, la opinión de los filósofos a este respecto ha sido muy concordante. Wilamowitz reconoce expresamente la función educativa y edificante del poema trágico griego, aunque prefiera atribuírla a su genérica condición de poema (*op. cit.*, pág. 110). Jaeger comenta el carácter político de la tragedia de Esquilo con estas palabras: «En él se

decir, claro está, que la escena ateniense fuese un púlpito o un reformatorio moral.

El problema viene ahora. Para interpretar adecuadamente la *kátharsis* aristotélica, ¿debe tenerse en cuenta esta peculiar condición educativa de la tragedia griega? Tal proceder no sería lícito si, como piensa Pohlenz, Aristóteles fué ciego para la real significación histórica y social de la tragedia. Pero ¿es cierto que la concepción aristotélica del poema trágico no pasa de ser una especulación estética y hedonística? Un meteco de Estagira, un hombre que no era ciudadano ni ateniense, afirma Pohlenz, no podía ser el «auténtico esclarecedor de la tragedia ática»; y así acaece que Aristóteles «ni dedica una palabra a decirnos que la tragedia desempeñaba un papel en el servicio divino y en el mundo de los héroes, ni siquiera nos

funda su fuerza educadora moral, religiosa y humana...» *(Paideia*, I, pág. 257). Nestle, por su parte, escribe que la tragedia «ofreció la posibilidad de mostrar el poder de la divinidad, incluso sobre el destino del hombre activo y doliente, y la de hacer más lúcida y profunda, más íntima y esclarecida, la religiosidad cultual de la burguesía ateniense» *(Von Mythos zum Logos*, pág. 169).

Schadewaldt argumenta su actitud diciendo que la doctrina de Aristófanes en *Las ranas* no pasa de ser una «teoría sofística» ajena al sentir del pueblo griego, y que Aristóteles se opone a ella tanto como a la conocida hostilidad de Platón contra la tragedia (165). Pero Pohlenz responde que también personajes y autores nada sofísticos confesaron esa teoría (Platón, *Ion*, 541 b; Jenofonte, *Banq.*, 4, 6), y que los sofistas, por su parte, no dejaron de ser helenos. Los tres grandes trágicos —escribe A. Lesky— «hablan a los atenienses en el teatro de Dioniso, y a impulsos de un deber sagrado (Esquilo y Sófocles) o con profunda confianza en el poder del logos (Eurípides), tratan de comunicarles su saber acerca de los dioses y los hombres» *(Die griechische Tragödie*, pág. 37). Recuerda también Lesky que Homero fué siempre materia principal en la educación de los jóvenes griegos.

hace saber que era representada en las fiestas de la *pólis*, o que el poeta trágico hablaba a su pueblo como delegado suyo». ¿Fué por ventura el autor de la *Poética* no más que un aséptico y formal preceptista?

Mal sistema es, sin duda, discutir a un autor por lo que éste no dice; y todavía más grave cosa, no atenerse a lo que él realmente quiso hacer y decir. Con su *Poética*, Aristóteles no pretendió ser historiador a la manera de Heródoto o a la de Tucídides; quiso ser, muy escuetamente, expositor de la *tékhnē poiētikḗ*, y así lo aclara sin rodeos al comenzar su pequeño tratado: «Hablaremos del arte poética en sí misma y de sus especies, de la virtualidad propia de cada una de éstas, de la manera de componer la fábula si se quiere que la composición poética sea bella...» (1447, a 8-10). Por si esto fuera poco, su definición *(hóros)* de la tragedia se refiere taxativamente a la «esencia» *(ousía)* del poema trágico (1449, b 23). El *lógos* de la definición «acota» esencias —*hóros* significa precisamente «límite» *(Top.*, I, 5, 101, b 39)—, no describe apariencias ni sucesos. Esto y no otra cosa quiso hacer Aristóteles, y ya sabemos que él no solía emplear sino las palabras en cada caso necesarias. El concepto aristotélico de la tragedia no pudo ser y no fué ajeno a la vida histórica y religiosa de los atenienses, aunque el filósofo fuese un «meteco de Estagira». Pero esa conexión no debe buscarse en las esenciales palabras de una definición, sino a través del sentido que para Aristóteles tuvieron los distintos conceptos que él emplea en su visión técnica del poema trágico.

He aquí, por ejemplo, el concepto de «placer»

o «fruición» *(hēdonḗ)*. Hasta seis veces se refiere expresamente la *Poética* al placer propio de la tragedia: la imitación artística es causa de placer (1448, b 18); el placer propio de la tragedia no consiste en que los buenos acaben bien y los malos mal, ni en que unos y otros se reconcilien (1453, a 36); el poeta trágico debe procurar el placer que dan el terror y la compasión suscitados mediante imitación (1458, b 10-12); siendo una y entera como un ser vivo, la tragedia causa el placer que le es propio (1459, a 21); lo maravilloso es placentero (1460, a 18); el poema trágico produce un placer específico (1462, b 13). No hay duda: el fin más propio e inmediato de la tragedia es una determinada *hēdonḗ*, una fruición específicamente caracterizada por las notas que consignan los textos precedentes; la *kátharsis* trágica no pasa de ser un proceso enderezado a producir en el espectador —en su alma y en su cuerpo— esa peculiar fruición. En esto, Schadewaldt acierta por completo.

¿Debemos concluir, entonces, que Aristóteles nos propone una concepción «hedonística» de la tragedia? Desde luego. Pero bajo la condición de entender esa *hēdonḗ* exactamente como Aristóteles la entendía, y no como la entendemos nosotros al pronunciar o al leer las palabras «hedonista» y «hedonístico». Placer, *hēdonḗ*, es —dice la *Retórica*— «cierto movimiento del alma, y una vuelta total y sensible hacia el estado natural» (I, 11, 1369, b 33-34). Ahora bien, el hombre puede moverse de muchos modos hacia lo que le es natural, y así existen para él muy distintas especies de placer. Entre las varias que enumera la *Retórica*, los

placeres de admirar, luchar o imitar parecen ser los más próximos a la *hēdonḗ* de la tragedia. Mas también la *Etica a Nicómaco* se ocupa en definir y describir el placer humano. Ahora es mayor la precisión intelectual. El placer no es movimiento, ni es génesis; es un todo que no aumenta con la duración (X, 3, 1174, b 10, y 1174, a 17-19); consiste el placer en la actividad no estorbada de los hábitos que pertenecen a la naturaleza de quien los posee y ejercita (VII, 13, 1153, a 14-15); o, precisando más, en la perfección de esa actividad, aun cuando el placer no perfeccione la actividad como una forma habitual, sino como un fin sobreañadido a la forma, a la manera como la belleza del cuerpo se añade al pleno desarrollo de la juventud (X, 4, 1174, b 31-33). Todos los seres vivientes dotados de sensibilidad, hombres o animales, desean el placer, lo cual indica que el sumo bien es el placer, en cierto sentido. Es verdad que no todos aspiran al mismo placer, pero es placer aquello a que todos aspiran; pues todos los seres —concluye Aristóteles— tienen por naturaleza algo divino (VII, 14, 1153, b 32). En tal caso, ¿cuál será el placer más propio del hombre? La respuesta aristotélica es bien conocida: ese placer es la felicidad *(eudaimonía)*; y aunque la felicidad humana exija bienes materiales y exteriores (I, 9; VII, 14, y *Polít.*, 1331, b 41), el placer más adecuado a ella y a la vez más divino (X, 7, 1177, a 16-17, y 1177, b 30-31) es el que corresponde a la actividad del pensamiento. Entre todas las realidades naturales, el hombre es, para Aristóteles, un ser reduplicativamente divino, si vale decirlo así, y según esta condición suya adquieren consis-

tencia específica y ordenación propia los placeres de su peculiar naturaleza.

Lo dicho indica que en la vida del hombre habrá tantas especies de placer como actividades: cada placer se empareja, en efecto, con la actividad que él perfecciona (X, 5, 1175, a 30). Hay, pues, placeres dianoéticos o del pensamiento y placeres somáticos o del cuerpo. Estos últimos son más violentos y más comunes; por lo cual el nombre de placer parece haber pasado a ellos como por herencia (VII, 14, 1153, b 33), al menos en el lenguaje del vulgo. ¿Por qué los placeres y los deleites corporales suelen ser más codiciados que los otros? Según Aristóteles, por dos razones principales. La primera, que el placer corporal tiene siempre un desplacer o pesar *(lypē)* contrario, el cual puede llegar a ser excesivo; y cuando esto acontece, el placer corporal, a cuya naturaleza pertenece la facultad de expulsar el desplacer, es deseado como se desea un medicamento. La segunda, que los placeres del cuerpo, a causa de su intensidad y aun de su violencia, son perseguidos por los hombres que no pueden deleitarse con otras alegrías. Esto sucede sobre todo entre los jóvenes —los jóvenes, dice Aristóteles, son semejantes a los ebrios— y entre los melancólicos; los cuales, a causa de su crasis humoral, viven como corroídos por una suerte de ansia y necesitan siempre alguna medicación o, en su defecto, algún placer corporal suficientemente intenso para servir como medicación expulsante o represiva (VII, 15, 1154, b 11).

Dentro de esta doctrina, ¿qué podrá decirse del placer propio de la tragedia? Sabemos que en su

producción tienen parte la imitación *(Poét.*, 1148, b 18, y 1453, b 12), lo maravilloso (1460, a 18), el terror y la afligida compasión (1453, b 12). Es, pues, un placer a la vez dianoético y somático, que acompaña —luego insistiré acerca de ello— a la actividad de seguir y convivir lo que en la escena acontece; de tal manera que, actuando como un medicamento y deseado como éste, expulsa el desplacer causado por el exceso de los afectos trágicos. Utilizando el apretado léxico de la *Etica a Nicómaco*, cabe decir que el espectáculo trágico es a un tiempo placentero por naturaleza y por accidente (VII, 15, 1154, b 16-17). Es placentero «por naturaleza» *(phýsei)* aquello que provoca la actividad más natural y propia del sujeto que experimenta el placer; en este caso, el pensamiento. Es placentero «por accidente» *(katà symbēbēkòs)* lo que produce placer a manera de medicamento, porque la curación —precisa Aristóteles— es grata en cuanto acaece por una operación de aquello que en el organismo es todavía sano; lo «placentero por accidente» sería en este caso el estado psicosomático que la intelección de la tragedia suscita [41]. El placer propio del espectáculo trágico —fin sobreañadido a la actividad a que acompaña— es de algún modo divino por dos razones diferentes: porque los dioses omnividentes intervienen siempre en el curso de la acción trágica, aunque no se les vea en escena *(Poét.*, 1454, b 6), y porque ese placer pertenece a la naturaleza del sujeto que lo experimenta; en este caso, la del ser reduplicativamente divino que llamamos hombre.

[41] Es seguro que para Aristóteles sería más intenso el placer trágico en los sujetos de temperamento melancólico,

Dígase ahora si la concepción aristotélica de la tragedia era o no era propia de la mentalidad helénica, y si correspondía o no a lo que la tragedia fué para el pueblo griego.

Igualmente inaceptable me parece otra afirmación de Pohlenz, según la cual Aristóteles no habría sabido comprender el sentido de la religiosidad dionisíaca. Me limitaré a copiar unas líneas de W. Jaeger: «La gravedad con que la *Etica a Eudemo* se ocupa del entusiasmo, la alta estimación de la mántica, de la *týkhē* (la «fortuna») y de lo instintivo, en cuanto tal instintividad descansa sobre una inspiración divina y no sobre una disposición natural; en una palabra, la acentuación que de lo irracional hace Aristóteles está en el mismo plano que aquella idea de *perì philosophías*, según la cual las fuerzas irracionales y clarividentes del alma constituyen una de las dos fuentes de la creencia en Dios.» [42] Ni siquiera es preciso para demostrarlo apelar a los escritos juveniles de Aristóteles. En la *Etica a Nicómaco* vuelve a decirnos el filósofo que la «buena fortuna» del hombre verdaderamente afortunado tiene «causa divina» *(theia aitía)* (X, 10, 1179, b 22), y en la misma *Poética* destaca expresamente la específica virtualidad de la «manía» y el «éxtasis» para la creación del poema (1455, a 32-35). Más aún: entre los antecedentes históricos de la tragedia cita Aristóteles el ditirambo, canción propia del culto dionisíaco. Y la deliberada apelación al vocablo *kátharsis* para designar la acción psicológica de la tragedia, ¿no delata por ventura el pro-

42 W. Jaeger, *Aristoteles* (Berlín, 1923), pág. 251.

pósito de despertar en el alma del oyente griego una representación a la cual pertenecían, tanto como las purgaciones medicamentosas, las ceremonias del culto a Dioniso? La letra de la *Política* (1341, a 21-2) no permite dudarlo.

O sea: nuestra idea de la catarsis trágica —con más precisión: nuestro juicio acerca de lo que Aristóteles pensaba al hablar de ella— debe tener muy en cuenta el carácter religioso y educativo que la tragedia tuvo para los griegos de los siglos v y iv y el acento a la vez religioso y médico que un heleno antiguo, fuese médico, filósofo, poeta o simple ciudadano, nunca dejó de percibir en la significación de la palabra *kátharsis*. Más concisamente: la tragedia y su acción catártica tuvieron una esencial conexión con las creencias del hombre helénico, así en la concreta realidad de éste como en la mente de Aristóteles.

2. *La situación trágica.*

En la significación de este epígrafe hay que distinguir dos círculos concéntricos. El círculo interior concierne a la «situación trágica» en sentido estricto: aquella en que vitalmente se encuentra el héroe de la tragedia. El círculo exterior, envolvente de aquél, se refiere a la peculiaridad de las épocas históricas a cuyo contenido pertenecen la vivencia de lo trágico y la creación de piezas literarias real y verdaderamente dignas del nombre de «tragedia». Para evitar confusiones, a este segundo círculo le llamaré «coyuntura trágica». Examinemos sucesivamente la «situación trágica» y la

«coyuntura trágica», e intentemos ver si tiene alguna relación con estas cuestiones la *Poética* de Aristóteles.

El problema de lo trágico ha ganado desde hace varios decenios muy viva actualidad, sobre todo —y no por azar— en el ámbito de la cultura germánica. Como en tantas otras cosas, el fino olfato histórico de Max Scheler venteó bien temprano *(Ueber das Tragische*, 1914) la renovada actualidad del tema. Desde estonces no ha cesado la apasionada especulación en torno a él [43]. ¿Es posible hacer un balance de todo lo pensado? En un excelente ensayo de visión sinóptica [44], A. Lesky ha tratado de reducir la «esencia de lo trágico» a las seis siguientes notas: 1.ª La dignidad del caso. Para que la «caída» del héroe trágico sea conmovedora, debe ser alta su personal situación en el conjunto de los destinos humanos. A tal «digni-

[43] He aquí una selección de títulos: M. Scheler, «Ueber das Tragische», en *Die Weissen Blätter*, 1914, pág. 758; J. Geffcken, *Der Begriff des Tragischen in der Antike* (Berlin, 1930); O. Walzel, «Vom Wesen des Tragischen», en *Euphorion*, 34 (1933), pág. 1; Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* (Leipzig, 1934); J. Bernhardt, *De profundis* (Leipzig, 1939); E. Bacmeister, *Die Tragödie ohne Schuld und Sühne* (Wolfshagen-Scharbautz, 1940); J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik* (Krailing vor München, 1941); F. Sengle, «Vom Absoluten in der Tragödie», en *Dtsch. Vierteljahrsschr.*, 20 (1942), pág. 265; W. Rasch, «Tragik und Tragödie», en *Dtsch. Vierteljahrsschr.*, 21 (1943), pág. 287; A. Weber, *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg, 1943); H. Bogner, *Der tragische Gegensatz* (Heidelberg, 1947); K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (München, 1947); H. J. Baden, *Das Tragische* (Berlin, 1948); H. Weinstock y K. von Fritz, *op. cit.* ¿Y por qué no citar también la obra de Heidegger y la producción literaria del existencialismo francés? *Tragische Existenz* es el título de una obra —de A. Delp— que comenta *Sein und Zeit*.

[44] Capítulo «Zum Problem des Tragischen», en *Die griechische Tragödie*, págs. 11-45.

dad» se refería Aristóteles cuando hablaba de la «acción esforzada» o «levantada» de la tragedia. 2.ª La posibilidad de referir el conflicto al mundo propio de quien como espectador lo considera. 3.ª La clara conciencia del héroe frente a la situación en que se encuentra. Sin ella, la situación escénica será lastimera, pero no trágica. 4.ª El carácter inconciliable de la tensión u oposición a que el héroe se ve conducido. El pesimismo y la desesperación del hombre contemporáneo han acentuado hasta el máximo la inexorabilidad de esta nota definitoria de lo trágico. Pero ¿es siempre irresoluble e inconciliable la oposición trágica entre los dioses, entre la divinidad y el hombre o entre dos mitades de un mismo hombre? No parece cosa tan segura. Nadie negará a la *Orestíada* su condición de trilogía trágica porque Orestes salga con bien de ella. Lesky resuelve la cuestión distinguiendo la «visión cerradamente trágica del mundo» (la propia de los que afirman esa total inconciliabilidad de la tensión trágica) y el «conflicto cerradamente trágico» (el de una oposición no conciliable en sí misma, pero sí en un orden de la realidad sobrehumano y creído) [45]. En un mundo realmente cristiano no es posible la primera, porque la existencia humana y el cosmos tienen para el cristiano un sentido que trasciende el orden racional; pero sí es posible el segundo, y así puede entenderse —con Bernhardt y contra Haecker— la po-

[45] Lesky añade todavía una tercera posibilidad, representada por lo que él llama «situación trágica», en la cual, sin mengua de esa su genuina condición «trágica», todavía es posible una resolución favorable. Tal sería la situación de Orestes después de haber dado muerte a Clitemnestra y Egisto.

sibilidad de una verdadera «tragedia cristiana». 5.ª La existencia de una «culpa trágica» no imputable moralmente. El héroe de una tragedia comete un error, del cual —por modo misterioso— es consecuencia objetiva e inevitable la acción trágica; mas no por ello deja él de ser subjetivamente inocente (K. von Fritz). 6.ª La posibilidad de discutir si tiene para nosotros algún sentido el suceso trágico o si, por el contrario, carece totalmente de él. El curso de la tragedia ¿es absurdo o no? Hebbel, Scheler y muchos de los actuales «existencialistas» sostienen resueltamente lo primero. Sengle, Jaspers y el propio Lesky piensan que hay siempre un orden «absoluto» y «trascendente», en el cual puede tener sentido razonable la acción trágica; un orden trascendente a lo humano en cuanto tal, a toda la historia, en los conflictos más arduos y extremados, y sólo trascendente a lo que antes he llamado «coyuntura trágica» en los casos no tan graves. «Su ruina —escribe Lesky, hablando del héroe trágico— es inevitable, pero no carece de sentido. Todavía no está maduro su tiempo para el valor por el cual él lucha y cae; pero su sacrificio deja libre el camino para un futuro mejor.»

Estas palabras nos introducen en el segundo de los dos círculos antes deslindados: la «coyuntura trágica». Pertenece a la existencia humana una radical menesterosidad frente al propio destino. Es lo que Dilthey llamó una vez «la permanente corruptibilidad de nuestra vida» y lo que Ortega tiene ante sus ojos cuando dice que la vida del hombre es «problema» y «naufragio». Ser hombre en la tierra es vivir de un modo constitutivamente

deficiente, problemático, precario, al cual da cierta seguridad —nunca una seguridad total— lo que se cree y lo que se sabe (Ortega). «Por poderoso y semejante a Dios que el hombre sea —escribe Sengle—, habita en las sombras de un ocaso; por sabiamente construída y ordenada que una creación humana esté, acaba víctima de la destrucción; por puro que sea el camino de un héroe, éste cae siempre en culpa.» [46]

Pero ese sentimiento que de su propia deficiencia tiene el hombre, cobra especial brío y relieve en determinadas situaciones históricas, justamente aquellas en que nace y vive la tragedia como género literario. Son tiempos en que el hombre, sin haber perdido el creyente apoyo de su existencia en el regazo de las tradiciones religiosas e históricas de su pueblo, empieza a desprenderse de ellas, sediento de autonomía personal, mas también inseguro en el desligado regimiento de su propia existencia, y hasta temeroso de él. Más concisamente: son épocas en que ha comenzado a producirse una crisis en las creencias básicas de una comunidad histórica. La osadía ante lo sagrado y el temor de lo sagrado se mezclan entonces en las almas de un modo turbio y angustioso.

La tragedia muestra literariamente esta situación, a través de un destino humano individual y eminente. En ella se ofrece como espectáculo la vida de un hombre que se mueve y lucha en la zona límite de la existencia humana, aquella en que las posibilidades de ser hombre son más graves y amenazadoras. El poeta trágico pone sobre la escena

[46] Fr. Sengle, *op. cit.*, pág. 265.

el conflicto de una persona noble y esforzada que pretende vivir en sí y por sí misma —Orestes en Argos, Antígona en Tebas—, y que todavía no sabe y no puede hacerlo, tal vez porque eso que ella pretende no es y no será nunca posible en su mundo, o acaso, de un modo más radical, porque no es humanamente posible. Cabría decir que el héroe trágico *vive* en su mundo, pero no *es* de su mundo. Con lo cual su aventura termina en tragedia, en conflicto doloroso y compasible. El desenlace de la acción trágica es así el retorno del hombre a la creencia que, herida y viva a la vez, todavía sigue dando sustentación a su alma y a su pueblo: un retorno que necesariamente ha de pasar por el dolor o por la muerte —este último es el caso de la verdadera tragedia—, porque el héroe ha ido más allá de los límites a que llegaba su propia suficiencia en cuanto hombre de su mundo, acaso en cuanto mero hombre. Sólo sufriendo o muriendo puede conciliarse con la realidad quien ha rebasado el ámbito en que le era posible ordenar autónomamente sus propios pasos. Retengamos, pues, esta módica conclusión: la tragedia escenifica la vida de un hombre en una situación *nueva*, *imprevista* y *máximamente grave* de su propia existencia; el poeta trágico educa al espectador mostrándole lo que ese hombre puede hacer y hace en tal situación. La acción educativa de la tragedia es, pues, moral —nada en la vida del hombre puede ser a-moral—, pero en un plano mucho más profundo que aquel a que suele referirse tal palabra [47].

[47] W. Jaeger ha sabido percibir bien ese incipiente desgarro entre la fe religiosa y la autonomía del hombre, que late

Esta es, en último término, la causa por la cual sólo ha existido la tragedia como género literario en tres situaciones históricas: la Grecia del siglo v (crisis de las creencias del mundo griego), la Europa moderna (crisis de las creencias de la Edad Media, secularización de la existencia) y el Occidente actual (crisis de las creencias propias del mundo secularizado, el optimismo progresista y la fe en la razón desligada: Kafka, Sartre, Faulkner, Miller) [48]. Y ésa también es la causa de la inquietante coincidencia de la tragedia y la originalidad filosófica en la historia de la cultura. La genuina filosofía, en efecto, parece ser inseparable compañera histórica del dolor, aunque la vida personal de los filósofos creadores pueda ser llana y plácida. «¡Cuánto debió de sufrir este pueblo —el griego— para ser tan bello!», ha escrito Nietzsche; y también hubiera podido escribir: para ser

en el seno de la tragedia griega. Alude a la «descarga del destino» sobre la cabeza del héroe trágico y a la convivencia de esa descarga por parte del autor y el espectador de la tragedia, y escribe: «Si había de ser resistida esa convivencia de la descarga del destino que ya Solón comparó con la tormenta, era necesaria por parte del hombre la máxima fuerza de su ánimo; y frente al temor y la compasión —las inmediatas acciones psicológicas de la situación convivida—, esa convivencia reclamaba como última reserva la fe en un sentido de la existencia» (*Paideia*, I, pág. 268). Lo mismo en H. Weinstock, *op. cit.* y *Sophokles* (Berlin, 1947). Sobre la constitutiva «moralidad» de los actos humanos —a veces bajo forma de «in-moralidad»— véase la *Etica* de J. L. L. Aranguren (Madrid, 1958).

[48] Los problemas se agolpan. ¿Qué sentido tiene la tragedia en la vida de los pueblos —y de los hombres individuales— que siguen arraigados en la antigua fe? ¿Cómo es posible una tragedia cristiana? ¿Hubo en verdad «tragedia» en el teatro de Calderón? ¿Son verdaderas tragedias, en el de Lope, *El castigo sin venganza* y *El caballero de Olmedo*? ¿Lo había sido *La Celestina*?

tan sabio. El empeño de «abolir de la esencia de la tragedia el elemento de la razón, del *lógos*, de la sabiduría, a favor de su componente musical y extático» (Nietzsche) es, pues, radicalmente erróneo, aun cuando no sea totalmente infundado. Las palabras imperecederas de Esquilo: *pathei máthos*, «por el dolor al conocimiento», podrían ser el lema de toda la tragedia griega (Nestle) [49]. En la «coyuntura histórica» de la tragedia, la creencia comunal y sustentadora —decía yo antes— hállase a la vez herida y viva. Más heridamente en unos hombres, más vivamente en otros, ella es la instancia que permite ordenar escénica y existencialmente el suceso trágico.

Sería inútil buscar en Aristóteles una teoría de lo trágico: Aristóteles no la da. Sería necio, por otra parte, pedir a un autor antiguo la contemplación de la historia del hombre con una conciencia histórica semejante a la nuestra. Pero si se afina la mirada al leer la *Poética*, se descubrirán en ella indicios de una actitud intelectual ante la tragedia muy congruente con lo expuesto. Aristóteles afirma claramente la necesidad de que la acción escenificada sea alta y noble, subraya con energía la condición no culposa del error *(amartía)* en que el héroe trágico cae, alude expresamente al carác-

[49] «El dolor —comenta Jaeger— lleva consigo la fuerza del conocimiento. Esto pertenece a la sabiduría popular más antigua. La epopeya no lo utiliza como motivo poético dominante. En Esquilo adquiere una significación más profunda y central. Constituye un grado intermedio el «conócete a ti mismo» del dios délfico, que exige el conocimiento de los límites de lo humano, como constantemente enseña Píndaro con devota piedad apolínea... Pero esto no agota la concepción esquilea del *phronein*, del conocimiento trágico por la fuerza del dolor» *(Paideia*, I, pág. 273).

ter de «no merecido» *(anáxios)* del dolor que ese héroe padece (1453, a 5-16) y considera a Eurípides el «más trágico» *(tragikṓtatos)* de todos los poetas, porque en sus tragedias es mayor el número de los desenlaces funestos; a Eurípides, el trágico de la época en que la resolución favorable o conciliadora del conflicto trágico griego era ya más difícil. El autor de la *Poética* no fué simple preceptista. Era filósofo —*et pour cause!*— y supo atisbar el abismal problema histórico y humano de la tragedia.

8. *La acción trágica.*

No podría entenderse la catarsis trágica olvidando que la tragedia es, ante todo, la imitación escénica de una *acción humana*. La *Poética* se halla insistentemente atravesada por este motivo conceptual: que lo más importante de la tragedia es su fábula o argumento *(mýthos)*, y precisamente porque la fábula imita o representa una *acción* de los hombres, una *práxis* (1448, a 23; 1448, a 27; 1449, b 24; 1450, a 15 ss.). La diferencia fundamental entre la tragedia y la epopeya radicaría en ese carácter a la vez activo y representativo de aquélla: todos los personajes trágicos están en escena, dice expresivamente Aristóteles, *práttontas kaì energountas*, «actuando y en acto» (1448, a 23). La fábula —y por tanto la acción— es literalmente el alma de la tragedia.

La relación entre la índole del espectáculo trágico y la peculiaridad de la vida humana por él representada queda expuesta con gran fuerza en

el pasaje siguiente: «La más importante de estas partes —las seis de que consta la tragedia— es la ensambladura de las acciones, porque la tragedia no es imitación de hombres, sino de una acción y una vida; y la felicidad y el infortunio [50] están en la acción del hombre, y el fin es una acción, no una cualidad. Pues los hombres son tales o cuales según su carácter, pero son dichosos o desgraciados según sus acciones. Los personajes no actúan para imitar los caracteres, sino que reciben sus caracteres en razón de sus acciones; de suerte que los actos humanos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es en todas las cosas lo principal» (1450, a 15-23). La idea de que la felicidad, el infortunio y el bien de un hombre deben referirse a su actividad como hombre y no a una cualidad o a un hábito, es muy de Aristóteles [51]. Conocida es su definición del bien en la *Etica a Nicómaco:* «La actividad del alma según la virtud mejor y más perfecta» (I, 6, 1098, a 18).

En resumen: la tragedia representa el destino de un hombre en acción; de ahí la felicidad o el infortunio de éste y la posibilidad de que el alma del espectador conviva una u otro. En cuanto el *télos* o fin propio e inmediato de la tragedia es la imitación de una acción humana, la *hēdonḗ* o fruición específica del espectáculo trágico —recuérdese que el placer es la perfección de una actividad natural no estorbada— debe consistir en la feliz

[50] Me atengo al texto propuesto por Gudeman frente al de Hardy y otros.

[51] *Et. Nic.*, I, 6-7, 1098, a 16 y b 21; *ibid.*, X, 2, 1173, a 14; *ibid.*, X, 6, 1176, a 34; *Fis.*, II, 6, 197, b 4; *Polít.*, VII, 3, 1325, a 32.

o funesta ordenación de esa acción, imaginativa y afectivamente convivida por el público, dentro de las posibilidades de la existencia del personaje trágico y del propio espectador.

4. *La interna ordenación de la acción trágica.*

Esta acción humana en que la tragedia tiene su «alma» no es lo que suele llamarse «pura acción», no es la acción de un mero «activista». Hállase ordenada y articulada mediante la palabra y el discurso, mediante el *lógos;* por tanto, «lógicamente». Junto al *lógos* dialéctico o convincente del *Organon* y al *lógos* retórico o persuasivo de la *Retórica* hay que poner ahora una nueva especie, el *lógos* trágico o catártico de la *Poética.* Por grande que fuese la parte del elemento dionisíaco y orgiástico en la producción del efecto trágico —melopeas, canciones del coro—, parte mucho mayor tuvo la palabra en que la acción se expresaba: más nace la tragedia *aus dem Geiste des Logos* que *aus dem Geiste der Musik,* pese a la genialidad de Nietzsche.

Nadie mejor que el inventor de la lógica para valorar el componente expresivo y verbal —«lógico»— de la tragedia. En la misma definición de ésta, y tan pronto como ha señalado el medular carácter «activo» de la imitación trágica, Aristóteles prescribe que tal acción ha de expresarse «en bien sazonado lenguaje». Fué mérito de Esquilo, dice en otro lugar, «rebajar la importancia del coro y dar el primer término al discurso o diálogo» (1449, a 6-17). La acción trágica es insepa-

rable del lenguaje; tanto, que cuando Aristóteles enumera y define las seis partes constitutivas de la tragedia, considera expresamente a la elocución o *léxis* como «la cuarta de las pertinentes al lenguaje» (1450, b 13). Las otras tres son la fábula o acción, el pensamiento o «facultad de decir lo adecuado a la situación» y el cáracter, que se realiza y manifiesta en el partido que adopta o evita el que habla. Por eso puede decir la *Poética* que la «fábula debe estar de tal suerte compuesta, que incluso sin ver sus acciones sea poseído de estremecimiento y compasión el que la oiga» (1453, b 3). La acción trágica puede causar su efecto propio en el alma del oyente aun reducida a ser puro discurso o *lógos*. Las sensaciones auditivas son las que más impresionan al hombre, dirá luego Teofrasto (frg. 91 W.).

La interpretación de la catarsis trágica no debe perder de vista esta articulada ordenación que la palabra imprime a la acción de la tragedia [52]. Si el poema trágico imita poética y patéticamente una extremada vicisitud del destino humano, gracias al *lógos* es posible el cumplimiento de dos condiciones esenciales del espectáculo: la adecuada ordenación de ese choque del hombre con su destino indominable y la recta comprensión del

52 Compréndese ahora que —contra lo afirmado por Dirlmeier— la *kátharsis* nombrada en la *Política* no sea idéntica a la *kátharsis* de la *Poética*. En aquélla actúa fundamentalmente la música; en esta otra, junto a la *melopoiía*, también el *lógos*. Es verdad que también el *lógos* tiene un componente musical, la entonación de lo que se dice (libro III de la *Retórica)*; pero es preciso convenir que en el efecto de la palabra es bastante más decisivo el «qué» del discurso —lo que con él se dice— que su «cómo».

conflicto por parte del espectador. Quien participa en la orgía dionisíaca *se confunde* en ella, al paso que la representación del poema trágico *se contempla*. Espectáculo teatral y contemplación se dicen en griego *theoría*, y ésta, en el teatro y en la vida filosófica, sólo gracias al *lógos* es posible. Lo que era confluente participación directa en el entusiasmo báquico hácese en el teatro contemplación imitativa. La tragedia fué el resultado genial de esa doma del toro dionisíaco por el *lógos* ático.

5. *La posibilidad de la acción trágica.*

La acción humana que la tragedia ática imita, representa o propone por medio del lenguaje, tiene esta singular propiedad: que podría acaecerle al espectador mismo, en cuanto hombre y —más próximamente— en cuanto griego.

Apenas los helenos se pusieron a reflexionar sobre el fenómeno poético advirtieron con suma claridad el carácter constitutivo que en él tiene la participación personal de quien oye o lee el poema. Habla Gorgias de la poesía, y nos dice: «Juzgo a la poesía en su totalidad como discurso con metro. Quienes la oyen se ven asaltados por temeroso estremecimiento, aflicción lacrimosa y llanto que se complace en su dolor, y frente a sucesos alegres y a cuestiones y personas extrañas a él, siente en el alma una pasión propia, por obra de la palabra» (EH, 9). Es evidente que Gorgias está pensando ante todo en la tragedia. Análogo sentido tiene un fragmento suyo más expresamente

atenido al poema trágico: «La tragedia... es un engaño en el cual es más justo el que engaña que el que no engaña, y el engañado más sabio que el no engañado» (frg. 23 Diels). Sólo si ese «engaño» o «ficción» que es la tragedia constituye para el espectador una efectiva posibilidad de su propia vida, sólo entonces puede ser discreto el engañado y es justa su ilusión.

No escapa a la penetrante mirada de Aristóteles esta esencial condición de la acción trágica. Cuando en un famoso pasaje quiere demostrar que la poesía es más filosófica que la historia, comienza por contraponer la índole de sus respectivos relatos: «La historia cuenta los eventos que sucedieron, la poesía los que podrían suceder... La poesía narra lo general y la historia lo particular. Lo general consiste en que a tal cualidad corresponde hablar o actuar de tal modo, según la verosimilitud y la necesidad..., y lo particular, lo que un Alcibíades ha hecho o ha sufrido» (1451, b 5-11). Por tanto: si el personaje de la tragedia representa verosímilmente la condición *general* de ser hombre, griego o ateniense, el espectador ateniense se sentirá siempre más o menos representado en la acción de la tragedia. Lo que en la escena acontece al personaje trágico podrá también acontecer en la vida del espectador. La insistente argumentación de Aristóteles en torno a la posibilidad de la acción trágica en sí misma (1451, b 15), y la frecuencia con que amonesta acerca de la «verosimilitud» de la fábula apuntan muy derechamente a esta imaginable posibilidad del suceso trágico en el destino del espectador.

La producción de la catarsis trágica exige que

el espectador de la tragedia conviva su fábula como posible en la línea de su propia existencia. Esta posibilidad puede ser turbiamente sentida o clara y distintamente entendida por aquél; puede ser un sentimiento informe o una noticia articulada. Llama Aristóteles *philánthrōpon* (1452, b 38; 1453, a 2; 1456, a 21) al sentimiento de comunidad y solidaridad con que el espectador convive la desgracia del héroe; y según la *Etica a Nicómaco* (VIII, 1, 1155, a 20) ese *philánthrōpon* es el equivalente humano del lazo afectivo existente entre los animales de la misma estirpe. Pues bien: en el seno de las dos pasiones trágicas —temor y compasión— y en el vínculo amistoso que une al espectador con el héroe hay siempre un esqueleto preconceptual más o menos expreso y claro: la conciencia de que la acción trágica contemplada *es posible* en la vida del que la contempla. Si no fuese así, el espectáculo de la tragedia no pasaría de ser pasatiempo o arqueología.

6. *Cualidades y curso de la acción trágica.*

La acción trágica debe ser esforzada y estremecedora. Sin ello no habría tragedia; el espectador no podría experimentar temor y compasión. «La imitación —advierte Aristóteles— no sólo tiene por objeto una acción completa, mas también unos sucesos que produzcan temor y compasión» (1452, a 1). Mas tampoco habría tragedia si la acción no fuese para quien la contempla *inesperada* y *sorprendente* o *maravillosa*. No podría ser entendida la idea aristotélica de la *kátharsis* sin tener muy

en cuenta estas líneas de la *Poética:* «Puesto que tales pasiones —el temor y la compasión— son producidas sobre todo *cuando los sucesos transcurren contra nuestra opinión*, aunque los unos salgan de otros [53] [es lo maravilloso un eficaz elemento de la tragedia] ; porque lo maravilloso ejercerá mayor acción que [si los sucesos parecen surgir] del azar y de su fortuna, puesto que entre los sucesos debidos a la fortuna juzgamos los más maravillosos aquellos que parecen, por decirlo así, intencionados» (1452, a 3-7). La producción de temor y compasión —y la de su consiguiente catarsis— exige, pues, que el desarrollo de la acción transcurra contra las previsiones del espectador. Los sucesos deben seguir unos a otros con «verosimilitud y necesidad» [54], aunque esta «necesidad» o *anánkē* de la conducta humana —lo que el hombre hace porque corresponde a su natural modo de ser— no equivalga a la «previsión necesaria» de los movimientos cósmicos. Lógrase, en fin, la impresión de «sorpresa» o «maravilla» que el hilo de la tragedia debe producir cuando los sucesos, además de ser imprevistos, parecen ser intencionados. Las acciones trágicas se nos muestran como tales cuando en la imprevisión de su curso se juntan la amenaza y la incitación, dos de las posibles direcciones en que puede diversificarse «lo imprevisto».

Esta esencial impresión del suceso trágico en el

53 Es decir, aunque haya entre ellos una conexión «verosímil y necesaria».

54 El «carácter» de los personajes da verosimilitud y necesidad a la serie de sus diversos actos dentro de la fábula trágica.

ánimo del espectador se hace patente en el «cambio de fortuna» *(metabolé* o *metábasis)* que el héroe debe experimentar en escena, y más aún cuando ese cambio de fortuna adopta forma de «peripecia» *(peripéteia)* o giro de la acción trágica en un sentido opuesto al que la previsión del espectador aguardaba. La peripecia lleva al máximo la impresión de sorpresa que por necesidad suscita el cambio de fortuna, y debe considerarse, según el propio Aristóteles, como una especie de ironía del destino *(Hist. anim.*, VIII, 2, 590, b 13-15).

Recapitulemos brevemente lo que en el espectáculo trágico acaece. Fíngese sobre la escena una acción humana a la vez extremada y terrible. La palabra de los personajes, diestra y poéticamente compuesta por el autor, cumple doble menester: expresa ordenadamente esa acción y permite que el espectador la conviva como propia. La fábula trágica se desgrana en diversos sucesos, concatenados en su curso por la doble atadura de la verosimilitud y la necesidad. Pero esta interna necesidad de la acción trágica no lleva consigo una segura previsibilidad de los varios sucesos que la componen. Al contrario: la aparición del efecto trágico exige que alguno de tales sucesos sea imprevisto y sorprendente para el espectador, sin dejar por ello de parecer libre e intencionadamente decidido por el personaje. Entonces el suceso escénico adquiere condición de maravilloso.

He aquí, pues, que por obra del cambio de fortuna, y más cuando éste se configura como peripecia, llega el espectador a un estado de ánimo caracterizado en el orden afectivo por el temor y la compasión —o por el espanto y la aflicción.

como propone decir Schadewaldt—, y en el orden intelectivo —si se quiere: en un orden «lógico»— por la desorientación, por una tensa y confusa desorientación. Las cosas no suceden en la escena y en el alma del que las contempla de acuerdo con las indeliberadas previsiones que éste ha ido estableciendo a lo largo del espectáculo. Hay en todo ello una curiosa mezcla de ficción y verdad: de ficción, porque la acción trágica no pasa de imitar poéticamente la realidad, y de verdad, porque el espectador, arrastrado por esa acción que ve y oye, la vive como si verdaderamente acaeciera en su propia existencia. A esta sutil mixtura de ilusión y realidad se refería Gorgias en el fragmento antes transcrito.

¿Cómo saldrá el espectador de esa extraña situación en que el cambio de fortuna y la peripecia le han sumido? Sólo de un camino dispone: esclarecer el trance, ordenar expresa y articuladamente la confusión producida por la ruina de todas sus previsiones fallidas. Este esclarecimiento de la acción trágica tras la sorpresa de la peripecia es la *anagnórisis* o *reconocimiento:* «el paso de la ignorancia al conocimiento que conduce a la amistad o a la enemistad entre los destinados a la felicidad o a la desgracia», según la definición de Aristóteles (1452, a 29-32). Gracias a la anagnórisis sale el espectador de su ocasional confusión y «se da cuenta» de lo que pasa en la escena, y, por tanto, en su propia vida.

Distingue Aristóteles entre las fábulas simples y las complejas o, como decían los viejos preceptistas, «implexas». Cuando el cambio de fortuna se produce sin peripecia ni anagnórisis, se dice que

la acción es simple. La imprevisión y la sorpresa de la acción trágica quedan entonces limitadas a la pura metábasis. Cuando la metábasis lleva consigo peripecia y anagnórisis, la tragedia es de fábula implexa. Estas son las tragedias que la *Poética* considera más perfectas.

Va implícita en los párrafos anteriores la afirmación de que existen anagnórisis no precedidas de peripecia. En rigor, la idea que Aristóteles tiene de la anagnórisis es tan amplia que se extiende hasta el reconocimiento de seres inanimados (1452, a 34). Todo reconocimiento de algo hasta tal sazón ignorado, en cuya virtud se hace más clara y abierta la acción trágica —para el personaje y para el espectador—, es una anagnórisis en la mente de Aristóteles: «La anagnórisis más bella —nos dice— es la que va unida a una peripecia» (1453, a 33, y 1454, b 28); «lo mejor es que se ejecute la acción sin saberlo [sin advertir sobre quién recae], pero con anagnórisis después de ejecutarla» (1454, a 2); «el reconocimiento óptimo —concluye— es el que se deriva de los hechos mismos» y no de descubrir artificios, signos externos, cicatrices y collares (1455, a 18 ss.). Peripecia, inadvertencia del personaje respecto al término de su acción y apoyo del reconocimiento en los hechos mismos son, en resumen, las notas que definen la buena calidad dramática de la anagnórisis.

No debo exponer y comentar aquí los cinco tipos de reconocimiento que distingue Aristóteles, ni las consideraciones del filósofo sobre la mayor o menor conveniencia poética de las diversas peripecias posibles. Es importante, en cambio, subra-

yar la extraordinaria atención que la *Poética* dedica a la anagnórisis. Quiere esto decir que una situación de sorprendido y confuso desconocimiento —lléguese a ella por simple cambio de fortuna o mediante peripecia— es fundamental en orden a la producción del efecto trágico en el ánimo del espectador. Hasta los mitos tradicionales más conocidos eran capaces de mover a sorpresa. «No es absolutamente necesario —dice Aristóteles— atenerse a las fábulas tradicionales que sirven de base a las tragedias. Sería incluso un cuidado ridículo, porque las cosas conocidas [fábulas, mitos o leyendas] son conocidas de un pequeño número, y no obstante solazan a todos» (1451, b 15) [55]. Sepamos entender en toda su significación esta singular importancia del reconocimiento.

7. *Aspecto afectivo del estado de ánimo.*

Una acción humana esforzada, terrible, convivida y maravillosa debe producir inmediatamente en el espectador un singular estado de ánimo. No derrama Aristóteles su léxico, ante el empeño de

[55] Gudeman *(op. cit.,* pág. 163) ha pretendido disminuir la importancia de ese «desconocimiento» en que el curso de la acción trágica pone al espectador. La expresión de Aristóteles ahora transcrita no sería sino una «sutileza epigramática», máxime cuando en el prólogo de la tragedia explicaba el poeta al público el contenido de la acción trágica. Pero el argumento de Gudeman no es excluyente. Puede uno haber visto cinco veces *El rey Lear* y sufrir en la quinta igual o más fuerte conmoción que en la primera. El prólogo mismo cumpliría más bien la función de un aperitivo de la emoción trágica. Pienso que no disgustaría a Aristóteles esta concepción dietética o medicamentosa de la acción del prólogo.

definirlo. Con ejemplar ascesis conceptual y estilística cercena de su prosa cualquier fronda verbal, y por toda descripción nos deja estas palabras: «por obra de la compasión y del temor —o de la aflicción y el espanto, si se acepta la versión de Schadewaldt—, el poema trágico lleva a término la purgación de tales pasiones». El estado de ánimo propio de la tragedia viene descrito sólo con dos notas positivas: el temor y la compasión. No es esto decir demasiado, mas tal vez sea decir bastante.

Dista de ser nuevo en la literatura griega el acoplamiento del temor y la compasión. Gorgias y Platón lo emplearon, acaso con intención descriptiva semejante a la de Aristóteles. Pero la existencia de tales antecedentes históricos no excluye que la enumeración aristotélica se refiriera a una experiencia psicológica inmediata.

¿Qué representa, en efecto, la tragedia? Dejemos decirlo al propio Aristóteles: «Es el caso de un hombre que, sin exceder sobremanera en virtud y en justicia, cae en la desgracia; mas no por su maldad y perversidad, sino a causa de algún error suyo» (1453, a 7). Contémplase en la escena trágica a un hombre de alma noble y elevada (1448, a 17), mas no tan eminentemente virtuoso que no pueda ser mirado por el espectador como par y semejante suyo, y aun como representante de su propia existencia. Sobre ese hombre se abate terca, cruel e inmerecidamente la desgracia. ¿Qué estado de ánimo cabe al espectador que de veras conviva como propio este destino? Sentirá, por lo pronto, temor y estremecimiento. «El temor *(phóbos)* —nos dice la *Retórica*— es la pena

o perturbación que resulta de la representación de un mal inminente, ya dañoso, ya penoso..., y esto si no parece lejano, sino inminente» (II, 5, 1382, a 21-25). Adoctrínase luego al orador que desee infundir temor en el ánimo de sus oyentes. Lo mejor será —sugiere Aristóteles— disponerles «diciéndoles que están en condiciones de que algo les sobrevenga, porque también otros mayores que ellos han sufrido, y mostrándoles que otros como ellos padecen o han padecido» (II, 5, 1383, a 9-11). Estos pasajes de la *Retórica*, tan genéricamente concebidos por su autor, pueden aplicarse con plena licitud a la comprensión del efecto trágico. También la tragedia sugiere de modo inmediato la imaginación de un mal venidero, destructor e inminente, porque ante el público sufre un hombre del que, después de todo, él puede considerarse par. ¿Qué pasión puede entonces dominar en su estado de ánimo, sino el temor?

No sólo el temor, mas también la aflicción compasiva. La compasión *(éleos)*, nos dice Aristóteles, es «cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque es claro que es necesario que el que va a sentir la compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir, bien él mismo, bien alguno de sus allegados, y un mal tal como se ha indicado en la definición, o semejante, o casi igual» (II, 8, 1385, b 13-19). La repetida mención que de la compasión hace Aristóteles a lo largo de la *Poética* tiene ahora, por tanto, doble sentido. Por una parte, completa la descripción del afecto trágico

en la persona del espectador: un temor como el que la tragedia suscita debe ir acompañado de aflicción compasiva [56]. Por otro lado, el concepto aristotélico de la compasión certifica plenamente uno de mis asertos anteriores: cuando el espectador de la tragedia experimenta compasión siente confusamente o percibe con bien articulada claridad que aquella dolorosa y terrible acción es posible en su propio destino. La idea aristotélica de la catarsis trágica no pudo ser independiente del pensamiento de su autor acerca de la compasión y el temor.

¿Cómo son producidas en el espectador las dos pasiones trágicas? «El temor y la compasión pueden nacer —se nos dice— del aparato escénico, y también de la conexión misma de los sucesos, lo cual vale más y es obra de mejor poeta» (1453, b 1). Es la acción misma la que debe producir temor y compasión, no el empleo de trucos y habilidades exteriores al hilo de la fábula trágica. Lo cual nos indica que será siempre implexa la fábula que por obra de la peripecia y la anagnórisis mejor suscite en el público el estado de ánimo propio de la tragedia (1452, a 39); y esto es así, porque es entonces cuando el suceso trágico se hace más imprevisto y maravilloso a los ojos del personaje y del espectador. «Estas pasiones —afirma resueltamente Aristóteles— nacen sobre todo cuando los sucesos transcurren contra nuestra

[56] Es probable, sin embargo, que para Aristóteles no fuese forzosa la simultánea presentación de los dos afectos trágicos. Gudeman (*op. cit.*, pág. 163) apunta finamente que las palabras *phóbos* y *éleos* no van siempre enlazadas por la conjunción *kaì*.

opinión» (1452, a 3); es decir, cuando son a la vez verosímiles y sorprendentes.

Y si la acción trágica no bastase por sí misma, ahí está el coro. «El coro —ha escrito Wilamowitz— no es para la tragedia ática sólo un personaje activo; es también el altavoz de los sentimientos y pensamientos que el autor se propone suscitar mediante la acción» [57]. Representa el coro el círculo humano que más directamente convive con el héroe las terribles vicisitudes de su destino. Sus miembros son, entre otras cosas, una suerte de espectadores más próximos a la acción trágica y más inmediatamente afectados por sus maravillosos eventos; y tan singular situación les hace ser a la vez intermediarios del efecto trágico y orientadores de la concreta expresión de éste en el alma del espectador. El corega fué, en cierto modo, un vulgarizador de la alta y ardua enseñanza que en torno el destino del hombre —del hombre en general y del hombre griego— contenía la acción de la tragedia.

8. *Génesis y estructura de la catarsis trágica.*

Acaso nos hallemos ya en condiciones de entender en toda su integridad la génesis y la estructura de la catarsis trágica, tal y como debió de entenderla Aristóteles.

Para ello, tratemos de reconstruir en su diná-

[57] *Die griechische Tragödie*, II, pág. 145. Véase también, acerca de la función del coro, W. Jaeger, *Paideia*, I («El drama de Esquilo») y el artículo «Hypokrites» de A. Lesky en el volumen de homenaje a Paoli (Firenze, 1955).

mica real la situación de los espectadores de una representación trágica en la Atenas de los siglos v y iv. Durante las fiestas dionisíacas, y como parte del culto de la *pólis* al dios del entusiasmo báquico, de la fecundidad y del vino, el ateniense asistía a la representación de una tragedia. Desde las gradas del teatro veía actualizarse sobre la escena un fragmento de la leyenda heroica poéticamente elaborado por el autor, mas también una posibilidad más o menos próxima de su propio destino. Unos hombres, griegos como él, apoyados sobre la misma tradición mítica y religiosa, insertos en el mismo destino histórico y creyentes en los mismos dioses, van tejiendo ante sus ojos la malla de una acción esforzada y penosa. Muévense en la zona de la existencia humana que más ardua y extremada parecía al griego antiguo: aquella en que el hombre se siente impelido y desgarrado a la vez por una secreta tensión entre el hado y la libertad. La constante dificultad y la grave amenaza en que el héroe trágico se halla, inundan de confusa desazón el ánimo del espectador. Todo en la escena es hermoso, sorprendente y terrible. El temor y la compasión se adueñan de las almas. Teme el espectador por el héroe, pero en el héroe teme por sí mismo; compadece con su dolor propio la desgracia ajena, y en este sentido tal desgracia *es* un poco suya, mas también siente la infelicidad del héroe, en cuanto esa infelicidad *podría ser* íntegramente suya. El cambio de fortuna engendra terror, aflicción y confusión; la peripecia lleva al máximo la tensión de los ánimos; la intensidad de la emoción va así subiendo hasta su acmé, es decir, hasta que la anagnórisis

resuelve en temor y compasión más claros y distintos la estremecida y aflictiva confusión inicial. Gracias a la anagnórisis conoce y reconoce el espectador lo que verdaderamente acaece en la escena, y por tanto en su posible destino; y lo sabe de un modo expreso, ordenado en palabras bellas, en acciones verosímiles y en precisas imágenes sensoriales. La primitiva confusión de la existencia se trueca en orden; orden doloroso o feliz, según sea el desenlace de la acción trágica, pero ya transparente. Sólo porque la anagnórisis lo permite puede haber desenlace —funesto o afortunado— en el curso de la tragedia. Sólo por la virtud del reconocimiento se hacen patentes la verdad, la coherencia interna y el sentido de la fábula —sentido sobrehumano, casi siempre— en el alma del espectador. La anagnórisis representa, en suma, el triunfo de aquella honda exigencia de expresión y esclarecimiento del destino humano —expresión y esclarecimiento figurados, verbales— que, frente a toda posible interpretación puramente musical y dionisíaca, latía en los senos más íntimos de la tragedia ática.

A esta «resolución» del estado afectivo del espectador llama *kátharsis* la *Poética*. ¿Por qué eligió Aristóteles este nombre, a la vez religioso y médico? Yo creo que por la doble razón implícita en ese doble sentido: por lo que de culto dionisíaco tenía todavía la tragedia— «Aristóteles pensaba en el tiempo en que el teatro no estaba todavía distanciado del culto», escribe con acierto J. Croissant— [58], y por lo que de «purgación» psicosomática y medicinal había en la «resolución» afectiva

[58] *Op. cit.*, pág. 58.

consecutiva a la anagnórisis. En todo caso, parece necesario distinguir en la estructura de la catarsis trágica cuatro momentos principales.

En primer término, su *momento religioso-moral*. La tragedia, no lo olvidemos, era parte del culto de Dioniso. La música que acompañaba a la representación trágica —aparte la acción meramente sonora o tonal que por la índole de su melodía pudiera ejercer: hay músicas que excitan y músicas que apaciguan— por necesidad había de suscitar en el público recuerdos y emociones de carácter religioso. Pero más honda y claramente que la música, el contenido mismo de la acción trágica ponía al espectador ante un hondo problema religioso y moral, referible en última instancia al conflicto entre la fe tradicional y la noble voluntad de autonomía del héroe. Error, virtud, esfuerzo y desgracia se entrelazaban inquietantemente en la vida de éste bajo la mirada de los dioses, y casi siempre por decisión suya. Quisiéralo o no el espectador, allí estaban en juego sus creencias religiosas y morales. Solón había dicho que quien posee lo más que puede poseer, extiende su mano para tomar el doble. El pecado de *hýbris* o desmesura es tentación constante para el alma del hombre. «Pero lo que en Solón no pasó de ser una reflexión sobre la imposibilidad de que el afán ilimitado de los hombres se sienta alguna vez satisfecho —comenta Jaeger—, conviértese en Esquilo en el *páthos* de un enlace entre la seducción demoníaca y el deslumbramiento del hombre, el cual la sigue sin resistencia a lo largo de un camino hacia el abismo». De ahí la ambivalente conciencia moral del héroe trágico —mezclábanse en ella

oscuramente el sentimiento de la propia justicia y el sentimiento de la propia culpabilidad—, y la subterránea necesidad de expiación que atravesaba su alma. No olvidemos que, como fenómeno histórico, la tragedia es inseparable de la *guilt-culture* o «cultura de la culpabilidad» que fué la Edad Arcaica del pueblo griego. El desenlace de la tragedia, metábasis final hacia la felicidad o hacia la desgracia (*Poét.*, 1455, b 28), vendría a ser el resultado desgraciado o feliz de aquel ansia de expiación.

Dice Aristóteles que «mediante la imitación adquiere el hombre sus primeros conocimientos» (*Poét.*, 1448, b 7). La tragedia —imitación poética de la leyenda tradicional— da también conocimiento; «conocimiento a costa de dolor», según la fórmula de Esquilo. Desde Tespis a Eurípides, cada tragedia es un osado paso del hombre ateniense hacia la conquista de posibilidades de existencia inéditas, peligrosas y, en su iniciación al menos, terriblemente confusas. La genial empresa poética de los grandes trágicos constituyó una tentativa del espíritu griego gemela de la que simultáneamente iniciaron los filósofos, desde Tales hasta Sócrates, en orden al conocimiento intelectual de la *phýsis* y del ser. Un verso del *Prometeo encadenado* expresa con especial fuerza esta faena ateniense de aprender a ser hombre —hombre griego— mediante la tragedia: «Esto lo conozco yo —dice el coro a Prometeo— porque he contemplado tu aniquilador destino» (553). Nunca el coro ha representado con mayor profundidad al espectador del poema trágico.

Pero el conocer, aunque sea a través del dolor

y la muerte, limpia el alma de confusión y hace al hombre más dueño de sí. Y así, no sólo en la emoción trágica del espectador —en su temor y en su compasión— hay un esencial momento religioso y moral; también lo hay en la catarsis de esas pasiones y en el placer que necesariamente la acompaña. El desenlace funesto o afortunado de la tragedia reordena la existencia respecto de aquello que en la estructura de ésta es más central y decisivo, su relación con la divinidad. Y cuando la propia vida o su ficción escénica revelan esa realidad, «bastan muy pocas palabras —escribe Sengle— para hacer brillar de nuevo con pureza el sentido del mundo, el Absoluto que está sobre todas las disonancias». Lo cual, añado yo, también es una operación catártica.

Al estado trágico del ánimo y a la catarsis en que se resuelve pertenece en segundo lugar un *momento dianoético o lógico*. El conocimiento de que he hablado no es una iluminación inefable; es sobre todo un proceso psicológico de expresión verbal. Mediante la anagnórisis, el espectador aprende a expresar ordenada y satisfactoriamente lo que sucede en la escena y lo que sucede en su alma; pasa, pues, de la confusión indecible al saber decible. No he de repetir ahora todo lo ya expuesto. Mas no resisto la tentación de copiar unas significativas líneas de Nietzsche: «A la vista del mito que ante él se movía, el espectador se sentía ensalzado a una suerte de omnisabiduría, como si la fuerza visiva de sus ojos no quedase en la pura superficie y lograse penetrar en el seno de las cosas; como si ahora, merced a la música, viera ante sí, sensorialmente perceptibles, las efusiones

de la voluntad, la lucha de motivos, la henchida corriente de las pasiones, a modo de una plenitud de líneas y figuras vivamente agitadas, y pudiese con ello sumergirse hasta los más delicados secretos de los movimientos inconscientes.» [59] Quítese el ropaje nietzscheano a este exaltado párrafo, póngase la influencia de la música en su justo lugar, y no será difícil reducirlo a cuanto he dicho yo, interpretando a Aristóteles, acerca del poder esclarecedor de la anagnórisis. Ciertamente, la «catarsis de las pasiones» era también un proceso intelectivo o dianoético.

Más fácil de ver es —y hasta más importante en la definición aristotélica de la tragedia— el *momento patético o afectivo* del estado trágico del ánimo y de la catarsis resolutoria. La fábula, con su gravedad religiosa y moral, el destino cruel del héroe trágico, la dignidad del lenguaje, la música, la belleza del aparato escénico —«lo bello no es más que el primer grado de lo terrible», ha escrito Rilke *(Eleg. Duino*, I, 2-3)—, todo conspiraba a la producción de las dos pasiones trágicas y del sentimiento de comunidad vital *(philánthrōpon)* que a una y a otra servía de fundamento. Que el temor, la compasión y el sentimiento de comunidad vital tuviesen, como afirma Schadewaldt, condición de «afectos psicosomáticos elementales», no es cosa que pueda dudarse; que el «terror» trágico de los atenienses fuese un afecto meramente equiparable a la estremecida angustia psicosomática de una neurosis vegetativa, es cosa ya cuestionable. Admitiendo por vía de orientación la clasificación de las actividades humanas en «superio-

[59] *Die Geburt der Tragödie*, 22 (ed. Kröner, I), pág. 178.

res» e «inferiores», es preciso reconocer que las pasiones trágicas eran suscitadas por instancias muy «superiores» a la afectividad cenestésica o a la simple percepción visual de un objeto terrorífico. Todo cuanto hasta aquí he venido diciendo lo demuestra de manera evidente. Y otro tanto cabe sostener respecto de la «catarsis» de tales pasiones. La «catarsis» trágica era sin duda «purgación» o eliminación de afectos que no existían en el alma antes de la contemplación de la tragedia, y acontecía cuando la tensión emocional alcanzaba su acmé. Pero el impulso desencadenante del proceso catártico no llegaba al espectador «desde abajo» —quiero decir: desde sus vísceras y sus humores, aunque también a unas y otros afectase el estado trágico del ánimo—, sino «desde arriba», desde la iluminación dianoética suscitada por el *lógos* del poema. En cuanto concernientes a las creencias del espectador, las palabras del poema trágico removían y promovían pasiones; en cuanto expresivas de un destino terrible, amenazador y sorprendente, el buen compuesto clímax de esas palabras hacía máxima la tensión emocional; en cuanto determinantes de un conocimiento esclarecedor, borraban del alma la confusión e incitaban la catarsis. No sólo en la filosofía; también en la tragedia es el *lógos* superior al *éthos* y al *páthos*[60]. Afirmar lo contrario hubiese sido un insulto grave para cualquiera de los tres grandes autores trágicos.

Viene, en fin, el *momento somático o medicinal* de la catarsis trágica. Las palabras del poema en-

[60] Sobre la significación del *lógos* en la filosofía antigua, véase E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos* (München, 1939).

traban por el oído del espectador y llegaban a su alma, mas no quedaban ahí; también operaban sobre sus humores y sus cabellos. Los tres procesos catárticos a que en distintos lugares de su obra se refiere Aristóteles —el entusiástico y musical, el medicinal o exonerativo y el trágico— coincidirían en su realidad somática o terminal. La minuciosa, excelente investigación filológica de Jeanne Croissant y Hellmut Flashar nos ha enseñado con gran detalle el pensamiento fisiológico de Aristóteles, tanto acerca del aspecto térmico, humoral y sintomático de las dos pasiones trágicas (frialdad y humedad excrementicias, vicisitudes de la bilis negra, horripilación, estremecimiento, palpitación cardíaca, lagrimeo), como en torno al mecanismo de la «purgación» catártica, aun cuando ninguno de los dos autores haya pensado, en relación con este último tema, que el agente de la catarsis trágica no es un purgante material, ni siquiera una melodía, sino esa realidad aérea e invisible, material e inmaterial, que llamamos «palabra». Hecho éste harto olvidado por la sutil filología contemporánea, más amiga a veces de perseguir purgantes que de estimar decires.

Desde este punto de vista somático y medicinal, la catarsis trágica sería el retorno de la crasis del espectador a un estado humoral y térmico más equilibrado y natural —por lo tanto, más sano y placentero— que el inmediatamente anterior al proceso catártico. Mas tampoco debiera olvidarse, aun limitada la consideración del hermeneuta al aspecto corporal de la purgación, que la idea helénica de la catarsis medicinal no fué independiente del pensamiento religioso del pueblo griego. Do-

ble era el nexo entre aquélla y éste: la general atribución de un carácter divino a la *phýsis* y el significado real de la palabra *kátharsis*, del cual nunca faltó en la mente de los griegos un hondo ingrediente religioso. La «purgación» era también «purificación», y más cuando se trataba de dejar «puro» un fragmento de la *phýsis*. Ya hemos visto cómo el eléboro fué *a la vez* purgante y agente de purificación, *katharmós*.

Ahora podemos entender con la debida integridad lo que para Aristóteles fué el placer propio de la tragedia, la *oikeía hēdonḗ* del poema trágico. «A cada uno le produce placer lo que conviene a su naturaleza», dice la *Política* (1342, a 25). Pues bien: la catarsis trágica fué placentera porque convenía a *toda la* naturaleza del hombre. Lo era, desde luego, porque en ella se producía una purgación térmica y humoral de la crasis, especialmente intensa en los melancólicos, mediante la cual volvería el cuerpo del espectador a una disposición más concordante con su naturaleza, más *katà phýsin*. Pero este componente de la *hēdonḗ* trágica no pasaba de ser resultativo o terminal. Previos a él y determinantes de su génesis eran y tenían que ser los pertinentes al buen orden del alma, tanto de carácter afectivo o tocantes al *thymós*, como de naturaleza intelectiva o concernientes a la *diánoia*, porque la Divinidad es pensamiento, y el hombre «no llega a vivir como hombre, sino en cuanto tiene en sí mismo algo divino» *(Etica a Nicómaco*, X, 8, 1177, b 31). Placer, lo repetiré una vez más, es la perfección de una actividad natural no estorbada; perfección sobreañadida o coronante *(epiginómenón)*, como la belleza corporal

del joven se añade a la plenitud de su crecimiento. La actividad a que otorga placer y coronación la *hēdonḗ* trágica es un tránsito existencial —dianoético, afectivo y corporal a un tiempo— desde la confusión y el desorden al bien ordenado esclarecimiento. Dice Aristóteles que no sólo hay actividad en el movimiento, mas también en la libertad de moverse. Pasando, pues, del orden de las apariencias al orden de las esencias, el placer trágico sería el pertinente a la humana actividad de conocerse mejor a sí mismo y disponer más suelta y conscientemente del propio destino [61].

El placentero y bien ordenado estado de ánimo producido por la tragedia, ¿no es el mismo que los «bellos discursos» de Sócrates habían de suscitar en el alma del joven Cármides, y al que Platón quiso dar el nombre ya prestigioso de *sōphro-*

[61] La tragedia concede al espectador la posibilidad de ejercitar su libertad en un ámbito inédito y deseado de su propia existencia. Es previsible el término. Ejercitándose una y otra vez en la empresa de vivir por sí mismo, pierde el griego su antigua fe; se acaba en Atenas la posibilidad de escribir tragedias originales y «vivas», y se extingue la vida creadora de Grecia. Las tragedias de Eurípides «llevan al espectador a la escena», como dice Nietzsche; el héroe creyente y atormentado del tiempo antiguo se trueca en el hombre ilustrado, razonador, casi despegado de la fe tradicional de la segunda mitad del siglo v y la primera del iv. Con ello se cierra el ciclo trágico en Grecia, aunque luego, ya en el siglo iv, tantas tragedias se escriban. La vivencia de una *kátharsis* trágica fué palideciendo sucesivamente, hasta quedar en simple curiosidad arqueológica. Es probable que Aristóteles fuera testigo de esa etapa terminal de la catarsis. Parece seguro, en todo caso, que su mente supo percibir todo el hondo sentido del proceso catártico en que terminaba la contemplación «ingenua» de una tragedia. Unas generaciones más tarde la catarsis trágica será ya puro recuerdo, tema de conversación o de enseñanza para uso de «snobs», retóricos, filólogos y estetas. O de historiadores de la medicina, como ahora acontece.

sýnē? Así lo enseña una fina intuición de Menéndez Pelayo acerca de la «purificación de los afectos», como se decía antes, o «purgación», como después de Bernays preferimos decir: «Despojada del aparato escolástico y de las sutilezas y cavilosidades sin número con que la han enmarañado los expositores, la purificación de los afectos no viene a ser otra cosa que el restablecimiento de la *sōphrosýnē*, templanza y aquietamiento de las pasiones, tan divinamente celebrada en los diálogos socráticos. La diferencia está sólo en que Aristóteles espera tales efectos del arte mismo y de la imitación escénica, pidiendo a la pasión artísticamente idealizada medicina contra la pasión real que cada espectador lleva en su pecho.» [62] La intuición de Menéndez Pelayo es en verdad fina y certera, pero con ella el problema no pasa de quedar planteado. La dificultad comenzará cuando se intente explicar cómo esa «pasión real» ha llegado a producirse en el pecho del espectador, y cómo la «pasión idealizada» puede ser eficaz medicamento suyo.

9. *Cotejo de opiniones.*

Creo que mi interpretación de la catarsis trágica asume en sí y ordena en unidad más amplia las de Jeanne Croissant, Schadewaldt y Flashar. Y, por otro lado, también da cuenta suficiente de aquellas otras que prefieren considerar el aspecto metafísico de la *kátharsis*, como la de Untersteiner,

[62] *Historia de las ideas estéticas* (Santander, 1940), I, página 74.

subrayan ante todo su condición ética y moral, como las de Volkmann-Schluck, Schottländer y Stark, o ponen de relieve su íntimo nervio religioso, como las de Weinstock y Sengle.

Otro tanto me atrevo a decir de la concepción histórica y psicoanalítica de Pohlenz. Aristóteles se propuso salvar a la tragedia del juicio condenatorio que sobre ella había lanzado Platón. Entre las varias acciones del poema trágico sobre el espectador, Platón vió muy en primer término la remoción de afectos irracionales. La poesía robustecería los componentes irracionales del alma a expensas de la razón, y esto la hace condenable a los ojos de Platón. «Quien había concebido la tragedia como psicagogía —comenta Pohlenz— era quien menos podía impugnar el que ejerciese acciones irracionales y produjese placer por la satisfacción de una *dýnamis* psíquica sedienta de llanto y quejumbre. Pero si Aristóteles quería salvar la tragedia, debía demostrar que esa satisfacción no conduce a robustecer lo irracional en el hombre a costa de la razón. A tal fin sirve la famosa doctrina de la catarsis.» Y más adelante añade: «Platón rechazó la tragedia porque robustece lo irracional del alma por remoción de los afectos. Aristóteles replica *psicoanalíticamente* que si este robustecimiento tiene lugar, es con ocasión de una represión violenta. Con mucha más energía que su maestro, reconoce como naturales y útiles los impulsos irracionales, y por esto considera natural su apetencia de satisfacción. Tiene por nocivo, sin embargo, su exceso, y ve en la fictiva vivencia del dolor ajeno la cura purgativa que concede al exceso descarga inocua y reduce los afectos a su

justa medida. Quien se purifica es ciertamente el hombre mismo, y él es también el que halla alivio bajo ese sentimiento de placer. Ahí está para Aristóteles la fuente de la fruición trágica. Pero el lenguaje habitual de los médicos ofrecía ocasión para hablar de la purgación de los afectos, y según esa acepción emplea el término la famosa definición de la tragedia, de la cual la doctrina de la *kátharsis*, como nota principal, es conclusión rotunda.» [63]. Con la *kátharsis* recobraría el alma el buen orden entre sus diversas partes.

Aristóteles, en suma, atribuye a la palabra —al *lógos* expreso y comunicativo— un triple poder. Cuando la palabra humana es razonamiento dialéctico, convence; cuando es discurso retórico, persuade; cuando es poema trágico, purga y purifica. Las páginas precedentes han mostrado la esencial relación que con la medicina y la curación de la enfermedad humana tienen la persuasión y la catarsis verbales. Pero tal conexión se hará todavía más patente contemplando el pensamiento de Aristóteles dentro de la constante preocupación griega por la acción psicológica de la palabra. Tal es el objetivo principal de la «Conclusión» que subsigue.

63 *Die griechische Tragödie* (1.ª ed.), págs. 529-531.

CONCLUSION

Con la muerte de Aristóteles se acaba en Grecia la especulación original acerca de la acción psicológica de la palabra humana, y por tanto acerca del poder curativo de ésta. No creo que la doctrina estoica sobre el *lógos prophorikós* y la moderación de las pasiones añada algo verdaderamente sustancial a lo que en torno a la psicagogía verbal ya habían dicho Platón y Aristóteles [1]. Sólo con el cristianismo —dentro del cual será llamada *Logos*, «Verbo», la persona divina que «se hizo carne»— comenzará una nueva posibilidad para la psicoterapia verbal; pero esta posibilidad, no más que incipiente en Gregorio de Nisa, Basilio de Capadocia y Clemente de Alejandría, tardará siglos en fructificar, y sus frutos no tendrán siempre apariencia cristiana [2]. Parece, pues, que este es el momento de recapitular el legado psicotera-

[1] El profesor W. Leibbrand y sus discípulos de Munich estudian con gran sagacidad la psicopatología y la psiquiatría de los filósofos estoicos. Acaso sus investigaciones obliguen a rectificar o a matizar este juicio negativo.

[2] De nuevo remito a mi *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*.

péutico-verbal de la Antigüedad clásica, según doble punto de vista, histórico y sistemático.

I.—Ya en el epos homérico es posible recoger datos acerca del empleo de la palabra con un propósito curativo. Más aún: una lectura atenta de la *Ilíada* y la *Odisea* permite descubrir que la pronunciación de palabras con motivo de la enfermedad de un hombre adopta en el epos tres modos radicalmente distintos entre sí: la «plegaria» *(eukhē)*, el «ensalmo mágico» *(epaoidḗ)* y el «decir sugestivo» o «placentero» *(terpnós lógos)*. La acción de este último tendría un carácter pura y exclusivamente natural.

Pero es tan grande en la Grecia post-homérica la importancia social de la palabra persuasiva, y se encuentra tan maravillosa la acción de ésta sobre el hombre en quien actúa, que los poetas y los pensadores comienzan a llamarla metafóricamente *epōdḗ*, «ensalmo», y *thelktḗrion*, «hechizo». Como si hubiera sido «ensalmado» o «hechizado», el hombre cambia de condición bajo la acción de la palabra persuasiva. No puede extrañar que algunos (Gorgias, Antifonte) concibieran la idea de aplicarla «técnicamente» a la curación de ciertas enfermedades.

También Platón llama *epōdḗ* a la palabra eficazmente sugestiva, mas ya no bajo especie de simple metáfora o analogía extrínseca, sino bajo especie de analogía propiamente dicha o intrínseca. Por tanto, se ve obligado a explicar la razón de esa analogía. Puede ser llamada «ensalmo» la palabra sugestiva, cuando sea «bello discurso» *(lógos kalós)* y cuando, por serlo, produzca en el alma *sōphrosýnē*, bella, armoniosa y justa orde-

nación de todos los ingredientes de la vida anímica: creencias, sentimientos, impulsos, saberes, pensamientos y estimaciones. Ello se logra reordenando el contenido del alma en torno al eje de sus creencias vivas, o suscitando en ella creencias o persuasiones nuevas y más nobles que las antiguas. Tal sería la función propia del lenguaje «mítico» frente a la virtualidad convincente e inexorable del razonamiento «dialéctico». Y esa operación reordenadora y esclarecedora de la palabra persuasiva recibe de Platón el viejo y sugestivo nombre de *kátharsis*.

Ahora bien, la *sōphrosýnē*, virtud del alma, tiene importancia médica desde doble punto de vista: produce efectos somáticos beneficiosos —tanto, que sin *sōphrosýnē* no podría haber salud integral— y es condición previa para que sea máxima y óptima la eficacia de los fármacos. Por tanto, no sería «técnicamente» completo el saber de un médico, si éste no es capaz de producir *sōphrosýnē* mediante su palabra en el alma de sus enfermos. Con ello adquieren justificación intelectual los intentos de Gorgias y Antifonte y nace, ya en forma verdaderamente técnica y rigurosa, la doctrina de la psicoterapia verbal.

Los médicos hipocráticos —los médicos continuadores de Hipócrates— no supieron recoger y hacer suyo este legado de Platón. Conocieron, es cierto, la psicoterapia verbal; pero no pasaron de emplearla para lograr la confianza del enfermo y para mantener en buen tono la amenazada «moral» del ánimo de éste. Pudiendo haberlo sido, la *tékhnē* de los hipocráticos no supo ser *dià tou lógou tékhnē*, arte locuente. La «curación por la

palabra» —el conocimiento y el aprovechamiento «técnicos» de la *phýsis* propia de la palabra humana o *physiología* del *lógos*— no llegó a tener verdadera existencia en la medicina científica tradicional.

Aristóteles recoge el legado de Platón, pero a su modo. A la palabra persuasiva consagrará todo un tratado, la *Retórica*, en cuyo cuerpo no es difícil adivinar la posibilidad de una «oratoria terapéutica». Y, por otra parte, distinguirá en la *Poética* un nuevo modo de acción de la palabra, el modo «catártico». Platón había llamado «catarsis» a la reordenación convictiva y persuasiva del alma: un argumento convincente, dice una vez, es la más alta y principal de las *kathárseis* (*Sofista*, 230 d). El Estagirita, en cambio, llama *kátharsis* a la purgación que ciertas palabras —las del poema trágico— pueden producir en la entera realidad del ser humano. Desde el punto de vista de su operación sobre el que los oye, hay así tres *lógoi* distintos: un *lógos* dialéctico o convincente, otro retórico o persuasivo y otro trágico, purgativo o catártico. El estudio aristotélico del *lógos* persuasivo se halla implícitamente referido a la psicoterapia verbal; por contraste, el *lógos* purgativo o catártico tiene en la obra del filósofo una esencial y expresa relación con la medicina. Para Aristóteles, un médico que con su palabra fuese capaz de producir en ciertos enfermos acciones psicológicas semejantes a las del poema trágico, sería terapéuticamente más eficaz y más completo que el que sólo ve la práctica terapéutica como «arte muda», a la manera del Iapix virgiliano.

¿Recogió esta lección de Platón y Aristóteles el médico aristotélico Diocles de Caristo? Tal vez. El fragmento 92 de Wellmann dice así: «Diocles consideraba como ensalmo *(epaoidê)* la consolación amistosa. Pues ésta detiene el flujo de sangre, cuando el *pneuma* del herido está atento [en este caso: cuando es grande la atención del alma del herido] y queda como vinculado al que le habla» [3]. También los hijos de Autólico emplearon una *epaoidê* para cohibir la hemorragia de la herida de Ulises. Pero Diocles no llama ahora *epaoidê* a un ensalmo mágico, sino —como Platón en el *Cármides*— a la palabra consoladora y sugestiva del médico. El *rapport* psicoterapéutico queda muy concisa y vigorosamente descrito en ese par de líneas de Diocles. Sea o no sea capaz de esa intensa acción hemostática la cura psicoterápica a que se refiere el médico de Caristo, ¿se expresa en las palabras de éste la herencia intelectual de Platón? Es posible. Pero la conjetura del historiador no puede pasar ahora de hacer patente tal posibilidad.

Si Diocles tuvo ojos para ver la doctrina psicoterápica de Platón, la medicina ulterior al siglo IV no siguió su camino. Cuando esa medicina fué científica, desconoció la psicoterapia verbal; cuando recurrió al empleo terapéutico de la palabra, no fué medicina «técnica», sino práctica mágica y supersticiosa. El ensalmo mágico no desapareció de las curas populares, ni aun de otras muchas que parecían hallarse por encima de la vulgar supers-

[3] M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlin, 1901).

tición [4]. «Si me cuentas tu mal —decía Pleberio a Melibea, mil y tantos años después de la *Odisea*—, luego será remediado, que ni faltarán medicinas, ni médicos, ni sirvientes para buscar tu salud, agora consista en yerbas, o en piedras, o en palabras, o esté secreta en cuerpos de animales» *(La Celestina*, auto 15). Y la vigencia del ensalmo en la medicina popular —todos lo sabemos— no termina con la publicación de *La Celestina*.

II.—Tal es, muy a grandes rasgos, la aventura de la curación por la palabra en la Antigüedad clásica. Puesto que la historia no ha dejado de ser *vitae magistra* —aunque en bien distinto sentido del que Cicerón y el pragmatismo histórico de la Ilustración dieron a tales palabras—, tratemos de recoger sistemáticamente la lección que enseña al hombre actual la pequeña historia contada en este libro.

Para la producción de efectos psicológicos y terapéuticos de alguna importancia, la palabra, nos dicen los griegos, debe ser «bella» *(lógos kalós)*. Exígelo así la condición humana del oyente, y a veces su misma imperfección (Aristóteles, *Retórica*, III, 1, 1404, a 7-8), porque el buen aderezo externo del discurso ayuda a persuadir, y hasta es lo más eficaz para muchos. Mas no sólo a las notas externas y ornamentales del discurso atañe esta exigencia de belleza; también a su pureza, a su propiedad, a su buen orden y, sobre todo, a su adecuación.

[4] Remito de nuevo a los artículos «Epode», de Fr. Pfister, y «Aberglaube», de Riess, en la *R. E.* de Pauly-Wissowa, y al estudio *Greck Medicine in Its Relation to Religion and Magic* de L. Edelstein.

Sólo cuando proceda de un hombre prestigioso y se ajuste a la índole y a la disposición del oyente, sólo entonces llegará a ser plenamente eficaz la palabra. El prestigio del que habla se basa en sus condiciones naturales (cierta capacidad para la elocución patética, semejante a la de los actores: Aristóteles, *Ret.*, III, I, 1404, a 15), morales (probidad, prudencia) y técnicas (dominio de la materia de que se trate y del arte de hablar). Mas de nada servirían al locuente su prestigio y su saber, si no conociese lo que entonces el oyente pide o necesita; lo cual depende de tres momentos psicológicos distintos, aunque íntimamente conexos entre sí: el carácter o *êthos* (en el cual se funden naturaleza, *phýsis*, y educación, *paideia)*, la disposición o *diáthesis* (a ella pertenecen la enfermedad y la índole de ésta, en el caso de la oratoria curativa) y la oportunidad o *kairós* (el ocasional estado del oyente en el curso de la vida). Más aún: para que la operación de la palabra logre máxima eficacia —y así lo exige especialmente la cura psicoterápica— es preciso que se establezca una peculiar relación entre el que habla y el que oye: éste tiene que haber hecho a aquél una suerte de «presentación» o *paráskhesis* de su alma (Platón), y debe oirle como atado a él por el vínculo de la atención (Diocles).

Ya se ha establecido la necesaria relación entre el locuente y el oyente. Ya el orador ha comenzado a hablar. ¿Cuándo será verdaderamente idóneo su discurso? La respuesta de Platón y Aristóteles es coincidente: cuando ese discurso sea capaz de remover pasiones *(pathē)* y creencias *(písteis)* en quienes lo oigan. Ahora bien, esta remo-

ción puede acontecer de dos modos distintos. Uno es suave, puramente persuasivo. Suscitando persuasivamente nuevas creencias en el alma del que oye, o modificando con arte y tacto las que en ella ya hubiera, la palabra psicagógica crea en esa alma un orden nuevo, más «natural» y conveniente que el anterior al discurso, o corrige el desorden *(ametría)* que acaso venía padeciendo la complexión de la vida psíquica. A esto es a lo que Platón llama «catarsis del alma»; es la *catarsis verbal platónica* o meramente persuasiva.

Pero hay otro modo más violento de remover pasiones y creencias, consistente en provocar con la palabra un estado de confusión y tensión emocional, y en llevar tal estado hasta cierto acmé, para resolverlo luego de manera brusca mediante expresiones verbales adecuadas y oportunas. La transición al «nuevo orden» es ahora rápida y lleva consigo una participación del cuerpo bastante más intensa que en el caso anterior. Es, por tanto, más sensiblemente placentera. En ello consiste el proceso de la *catarsis verbal aristotélica;* «catarsis verbal», en el sentido fuerte de tal expresión.

Todo esto, como se ve, tiene estrecha relación con la medicina. Triple fué el vínculo que entre la acción de la palabra y la curación de las enfermedades vieron los griegos. El buen orden del alma tiene siempre beneficiosas consecuencias corporales, lo mismo en estado de salud que en estado de enfermedad. Ese buen orden anímico sería, por otra parte, condición necesaria para hacer óptima y máxima la operación curativa de los fármacos, la dieta y las intervenciones quirúrgicas.

Y en el caso de la catarsis verbal aristotélica, la acción de la palabra es tan intensa que opera como si el discurso mismo fuese un verdadero medicamento.

He aquí el esquema de la psicoterapia verbal que proyectaron los filósofos de Grecia y no supieron recoger y hacer suya los médicos griegos. Los filósofos, en efecto, creyeron en la acción curativa de la palabra, y con mayor o menor explicitud pensaron acerca de ella. Ni siquiera desde este particularísimo punto de vista fueron infieles al poderoso genio verbal de la tradición helénica; mas tampoco dejaron de advertir los límites del poder transformador de la palabra. En páginas anteriores transcribí un viejo texto elegíaco, relativo a esta limitación. «Si los hijos de Asclepio hubiesen recibido de los dioses el poder de curar la maldad y la perversión —escribio Teognis— ¡qué pingües beneficios obtendrían! Si la razón fuese cosa que se pudiese producir e infundir en el hombre, nunca... aquel a quien hubiesen persuadido sabios discursos habría llegado a ser un malvado» (I, 431-436). Cosa curiosa: dos siglos más tarde, a ese mismo texto poético recurrirá Aristóteles, cuando en el último capítulo de la *Etica a Nicómaco* quiera mostrar la necesidad de las leyes coactivas. Los discursos suasorios que añora Teognis —piensa Aristóteles— son eficaces para la educación de los jóvenes de ánimo noble, pero no son capaces de traer a la multitud hacia lo bueno y lo bello. El vulgo no obedece al pudor moral, sino al miedo. «A tales hombres, ¿qué discurso podría convertirles? No es posible o es muy difícil destruir con la palabra hábitos muy arraigados» (X, 10, 1179,

b 17). El hombre puede ser virtuoso por naturaleza, cuando la divinidad así lo determina *(theia aitía)*, mas también por costumbre y por doctrina. «Pero la palabra y la doctrina no tienen para todos fuerza suficiente, y el alma del oyente debe ser cultivada por la costumbre para amar y odiar con rectitud, como la tierra destinada a recibir la semilla. Pues nadie que viva según la pasión oirá y entenderá la palabra disuasiva. A ese, ¿cómo será posible persuadirle a ser otro mediante palabras? Puede decirse de un modo general que contra la pasión no basta la palabra y es necesaria la coacción. Sin embargo, debe ya haber de algún modo un hábito próximo a la virtud, amador de lo bello y repudiador de lo feo» (1179, b 25-31). De ahí —concluye Aristóteles— que sea ineludible la ley justa, la cual «tiene fuerza coactiva y es a la vez un discurso que procede del entendimiento práctico y de la mente», de la *phrónēsis* y del *nous* (1180, a 22-23).

¿Acaso no son transportables a la medicina estas palabras de Aristóteles? Recuérdese que a los ojos de los hipocráticos un tratamiento correcto es equiparable a una «ley justa» *(de fract.*, 7, L. III, 442). Pues bien: moviéndonos «más allá de Hipócrates», como Platón quería, interpretemos aristotélicamente esa expresión. Cuando el arraigo de la enfermedad en la *phýsis* del enfermo es intenso y duradero, la palabra del médico no basta para curar. Es preciso entonces asociar a ella la «coacción», bajo forma de fármaco, dieta o acto quirúrgico. Pero no habrá tratamiento médico correcto, como no hay ley justa, si en él no existe y opera, junto a sus componentes «coactivos», un bello

discurso que proceda a la vez del entendimiento práctico y de la mente. Siempre la Antigüedad clásica dice o puede decir algo valioso al oído del hombre que la frecuente con amor. Me atrevo a pensar que esta vieja regla de la cultura occidental se ha visto una vez más confirmada.

INDICE DE AUTORES [1]

A

Adrados, F. R.: 78, 128.
Alcmán: 96.
Alcmeón de Crotona: 63, 118, 177, 187, 199, 204, 205.
Allen, J. T.: 99.
Amman, J. Cr.: 8.
Anacreonte: 95.
Anaxágoras: 26, 74, 126, 203.
Anaximandro: 51.
Anaxímenes: 26.
Antifonte: *140-150*, 151, 152, 169, 179, 195, 199, 215, 232, 235, 246, 247, 255, 336, 337.
Aranguren, J. L. L.: 303.
Araujo, M.: 171, 261.
Arístides Quintiliano: 113.
Aristófanes: 62, 89, 97, 146, 147, 289, 290.
Aristóteles: 29, 89, 91, 100, 107, 108, 117, 145, 190, 196, 203, 206, 230, *243-333*, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344.
Aristoxeno: 114.
Arquíloco: 78, 106.
Artelt, W.: 32, 182.
Ast: 156.
Aulo Gelio: 72, 152.

B

Bacmeister, L.: 298.
Baden, J.: 298.
Basilio de Capadocia. San: 235
Batteux: 262, 263.
Bernays, J.: 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 275, 276, 282, 283, 287, 331.
Bernhardt, J.: 298, 299.
Bias de Priene: 129.
Bidez, J.: 120.
Bignone, E.: 121.
Bogner, H.: 298.
Böhme, J.: 21.
Boissonade, Fr.: 192.
Botto, A.: 14, 15, 16, 17.
Boyancé, P.: 58, 63, 65, 67, 68, 69, 75, 82, 88, 109, 111, 112, 113, 156, 162, 171, 180, 181, 185, 272, 284.
Brendel: 20.
Buchholz, E.: 16.
Buffière, F.: 12, 23, 26.
Bühler, K.: 216.
Burkert, W.: 281.
Burnet, J.: 109, 121.
Bywater: 267.

C

Calderón: 303.
Castelvetro: 262.
Celio Aureliano: 8.
Censorino: 118.
Cicerón: 230, 340.
Clearco: 230.
Clemente de Alejandría: 85, 335.

[1] Las cifras en cursiva remiten a las páginas en que el autor ha sido especialmente estudiado.

Clements, F. E.: 21.
Coglievina, B.: 16, 20.
Combarieu: 70, 115.
Contenau: 45, 50.
Córax: 99, 131, 132, 245, 246.
Corneille: 263.
Cornford, F. M.: 55, 109, 111.
Croissant, J.: *267-272*, 283, 284, 322, 328, 331.

CH

Chantraine, P.: 21.
Chapelain: 262.

D

Daremberg, Ch.: 16, 20, 203.
Deichgräber, K.: 145, 201, 207, 233.
Delatte, A.: 111, 112, 113, 121, 126, 152.
Delp, A.: 298.
Demócrito: 26, 113, 126, 130, 147, *150-152*, 200, 203, 215.
Deubner, L.: 85.
Diehl: 37, 78, 96, 128.
Diels, H.: 69, 108, 109, 113, 119, 121, 133, 141, 148, 149, 151, 152, 310.
Diès, A.: 134, 150, 170.
Diller, H.: 145, 201, 207, 208.
Diocles de Caristo: 243, 339, 341.
Diodoro: 81.
Diógenes de Apolonia: 26.
Diógenes Laercio: 11, 112, 120, 124, 141.
Dioscórides: 284.
Dirlmeier, F.: 273, 277, 289, 308.
Dodds, E. R.: 12, 18, 36, 54, 55, 55, 59, 65, 67, 68, 69, 109, 156, 162, 175, 181, 188, 192,
Döring, A.: 267.
Dufour, M.: 248.
Dumézil, G.: 111.
Dumortier, J.: 103.

E

Ebert, M.: 40, 44.
Edelstein, E. J.: 65.
Edelstein, L.: 64, 65, 66, 72, 152, 171, 200, 201, 204, 233, 340.
Eliade, M.: 40, 67, 109, 110, 111.
Else, G.: 213.
Empédocles: 59, 69, *119-125*, 126, 130, 203.
Englert, L.: 66.
Epicteto: 125.
Epiménides: 57, 67, 110.
Esquilo: 46, 55, 57, 60, 63, 65, 66, 70, 73, 79, 81, 88, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 148, 286, 289, 290, 304, 307, 323.
Estesícoro: 193.
Eunapio: 192.
Eupolis: 94, 95.
Eurípides: 57, 64, 75, 79, 80, 82, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 274, 289, 290, 305, 324, 330.

F

Faulkner: 303.
Fernández Galiano, M.: 158.
Ferrater Mora, J.: 111.
Festugière, A. J.: 174, 175, 181, 240.
Filodemo: 23.
Filóstrato: 141.
Finsler: 20.
Fleischer, U.: 200.
Fredrich, C.: 201.

Frenkian, A. M.: 22, 26, 27.
Freud, S.: 121, 257.
Friedrich, J. R.: 16.
Fritz, K. von: 266, 298, 300.
Frölich, H. F.: 16, 17.
Fuchs, R.: 203.

G

Galeno: 14, 90, 254.
Geffcken, J.: 298.
Gernet, L.: 140.
Gigon, O.: 109.
Glotz, G.: 36.
Goethe: 272, 278.
Gomperz, H.: 150.
Gomperz, Th.: 139, 150.
Gorgias: 94, 95, 99, 120, 124, 127, *131-140*, 141, 142, 143, 144, 145, 152, 169, 171, 179, 195, 199, 200, 232, 233, 234, 235, 236, 245, 246, 247, 266, 309, 314, 317, 336, 337.
Götze: 117.
Grassi, E.: 327.
Greene, W. C.: 82.
Gregorio de Nisa: 335.
Grillparzer: 286.
Gudeman: 262, 306, 316, 319.
Gurlitt, W.: 152.
Guthrie, W. K. C.: 68, 111.
Gutmann: 45.
Guyton de Morveau: 15.

H

Haecker, Th.: 298, 299.
Hardy, J.: 262, 306.
Hebbel: 300.
Heidegger, M.: 251, 254, 298.
Heim: 156.
Heinimann, F.: 128, 131, 140, 145, 148, 150, 251.
Heráclides Póntico: 111.
Heráclito: 117, 122, 125, 126, 203, 211.
Heráclito, retor: 20, 23, 35.
Hermógenes: 141
Heródico de Leontini: 139.
Heródico de Selimbria: 199.
Heródoto: 55, 56, 59, 62, 77, 96, 98, 111, 291.
Herrlich, S.: 65.
Herzog, R.: 65, 200, 204.
Hesiodo: 36, 55, 68, 91, 95, 115.
Hipócrates: 14, 107, 113, 177, 187, 199, 200, 232, 238, 240, 241, 243, 337.
Hirschfeld, E.: 284.
Höfler, A.: 113.
Hofman: 114.
Homero: *11-52*, 54, 56, 61, 67, 68, 83, 91, 92, 95, 115, 277, 290.
Howald, E.: 106, 107, 108, 266, 284.
Hundt, J.: 59.

I

Ibico: 95, 96, 98.
Iseo: 269.
Isócrates: 135, 246.
Italie, G.: 99.

J

Jaeger, W.: 17, 22, 54, 107, 109, 121, 150, 200, 201, 204, 208, 213, 222, 229, 233, 249, 289, 296, 302, 304, 320, 323, 324.
Jámblico: 111, 114, 115, 119, 120, 264.
Jaspers, K.: 298, 300.
Jayne, W. A.: 66.
Jenófanes: 106.

Jenofonte: 168, 174, 183, 290.
Joel, H.: 140.

K

Kafka: 303.
Kerény, K.: 65, 66, 111, 112.
Kindermann: 106.
Kleingünther, A.: 66.
Koller, H.: 266.
Kommerell, M.: 272, 276.
Körner, O.: 14, 15, 16, 20, 35.
Kranz, W.: 27, 55, 109, 117, 120, 121, 141.

L

Laberthonnière: 47.
Leibbrand, W.: 141, 335.
Lesky, A.: 17, 77, 272, 282, 286, 290, 298, 299, 300, 320.
Lessing: 262, 272, 276.
Lévy, I.: 111.
Lienhard, K.: 266.
Lincoln, J. S.: 59.
Littré: 201, 208.
Lisias: 246.
Lommatzsch, E.: 8.
Luciano: 141.
Luther, W.: 150.

M

Malgaigne: 16.
Malinowski: 61.
Manrique, Jorge: 163.
Marías, J.: 171, 261.
Marino: 116.
Mazon, P.: 12.
Menéndez Pelayo, M.: 331.
Méridier, L.: 76, 160.
Meseguer, P.: 59.
Metrodoro de Lampsaco: 23.
Meuli, K.: 67, 68, 69, 109.
Michel, Ch.: 112, 113.
Miller, A.: 210.
Miller, H. W.: 303.
Minturno: 262.
Mireaux, E.: 27.
Moulinier, L.: 12, 15, 33, 37, 65, 181, 184, 189.
Müller, Ed.: 265.
Müri, W.: 229.
Murray, G.: 12.

N

Nestle, W.: 55, 108, 109, 132, 134, 138, 140, 150, 201, 204, 207, 210, 233, 290, 304.
Neuburger, M.: 203, 204.
Newhall, S. N.: 116.
Nietzsche: 60, 84, 170, 288, 303, 304, 307, 325, 330.
Nilsson, M. P.: 12, 20, 36, 37, 68, 69, 70, 83, 85, 109, 111.

O

Onians, R. B.: 12, 26, 103.
Ortega y Gasset, J.: 163, 300, 301.
Oribasio: 90.
Ovidio: 90, 111.

P

Pabón, J. M.: 158.
Pagel, J.: 204.
Palm, A.: 59, 229.
Papanoutsos, E. P.: 266.
Parke, H. W.: 65.
Parménides: 108, 117, 122, 129, 130, 134.
Pauly: 37, 48, 181.
Pausanias: 78, 81, 83, 84.
Pazzini, A.: 40.
Peek, W.: 97.

Pericles: 54, 129.
Pettenkofer: 14.
Pfister, H.: 39, 42, 45, 46, 48, 65, 78, 156, 181, 340.
Píndaro: 61, 71, 72, 73, 79, 93, 95, 96, 98, 146, 150, 165, 304.
Pitágoras: 63, 67, 106, *109-119*, 120, 121, 125, 199.
Platón: 11, 15, 51, 58, 59, 62, 64, 67, 68, 69, 81, 87, 91, 92, 100, 101, 108, 114, 119, 125, 127, 131, 133, 139, 143, 144, 145, 150, 153, *155-197*, 199, 206, 222, 223, 224, 227, 232, 233, 234, 235, 243, 244, 245, 247, 253, 266, 269, 270, 271, 276, 277, 290, 317, 332, 334, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 344.
Plutarco: 148.
Pohlenz, M.: 273, 274, 276, 278, 280, 281, 288.
Porfirio: 114, 115.
Preuss: 45.
Proclo: 86, 115, 230, 265, 268.
Pródico: 148.
Protágoras: 138, 145.

Q

Quion: 195.

R

Rasch, W.: 298.
Rathmann, G.: 111.
Reitzenstein: 117.
Renan: 22.
Riess: 340.
Rilke: 326.
Robortelli: 262.
Rof Carballo, J.: 66, 121.
Rohde, E.: 55, 64, 67, 83, 109, 111, 181, 269.
Rose: 89, 108.
Rostagni, A.: 266, 276.

S

Safo: 95.
Sartre, J. P.: 303.
Scudéry: 262.
Schadewaldt, W.: *274 - 278*, 279, 281, 282, 283, 286, 289, 290, 292, 317, 326, 331.
Scheftelowitz: 39, 44.
Scheler, M.: 298, 300.
Schmiedeberg, O.: 16.
Schmitz, A.: 152.
Schottländer, R.: 266.
Schumacher, J.: 119, 201, 204.
Schwartz, O.: 155.
Sellmair, J.: 298.
Sengle, F.: 298, 300, 301, 325, 332.
Seudo-Plutarco: 140, 141, 145.
Sigerist, H. E.: 39, 44.
Simónides de Ceos: 70.
Sócrates: 51, 98, 100, 117, 134, 137, 139, 140, 143, 144, 145, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 173, 176, 177, 178, 180, 183, 185, 193, 206, 234, 238, 240, 259, 324, 330.
Sófocles: 62, 63, 74, 79, 81, 84, 94, 95, 97, 100, 102, 104, 274, 290.
Solmsen, Fr.: 249.
Solón: 37, 54, 57, 62, 128, 150, 303, 323.
Sorano: 8, 9.
Snell, B.: 21, 22, 28, 29, 103, 163.
Stark, R.: 266, 276, 332.
Stengel, P.: 35.
Stenzel, J.: 140, 149, 150.
Suidas: 90, 141.
Susemihl, F.: 266.
Süss, W.: 150.

T

Tales de Mileto: 29, 51, 106, 107, 126, 324.
Tamborino, J.: 112, 113.
Taylor, A. E.: 213.
Temkin, O.: 202, 284.
Teodoro: 246.
Teofrasto: 72, 308.
Teognis: 55, 56, 57, 104, 107, 343.
Tespis: 324.
Thurnwald: 39, 44.
Tisias: 131, 132, 245, 246.
Tovar, A.: 75, 81, 168, 246, 249.
Trasímaco: 127, 161.
Tresmontant, Cl.: 47.
Tucídides: 129, 291.
Tumarkin, A.: 266.

U

Ueberweg: 111, 121.
Untersteiner, M.: 150, 266, 381.

V

Valera, J.: 268.
Valerio Flaco: 180.
Vedder: 24.
Veer, G. van der: 181.
Vegecio: 8, 9.
Vettori: 262.
Virchow, R.: 252.
Virgilio: 7.
Volkmann-Schluck, K. H.: 266, 276, 362.

W

Waechter, Th.: 86.
Walzel, O.: 298.
Weber, A.: 298.
Weil, H.: 262, 264.
Weinreich, O.: 65.
Weinstock, H.: 266, 298, 303, 332.
Welcker, F. G.: 45, 55, 66, 156.
Wellmann, M.: 339.
Wiedemann: 45.
Wilamowitz, U. von: 91, 98, 115, 121, 286, 287, 288, 289, 320.
Wissowa: 37, 48, 181.
Wormell, D, F. W.: 65.

Z

Zafiropulo, J.: 121.
Zeller, Ed.: 121.
Zubiri, X.: 24, 105, 109, 117, 126, 138, 139, 288.

NOTA IMPORTANTE.—*En la página 138, línea 13, debe leerse «Protágoras» en lugar de «Pitágoras».*

INDICE DE MATERIAS

Págs.

PRÓLOGO 7

Cap. I.—LA PALABRA TERAPÉUTICA EN EL EPOS HOMÉRICO... 11

El epos homérico en la mente del hombre actual 12

I.—La enfermedad en la *Ilíada* y en la *Odisea* 16

Origen (16) y consistencia (21) de la enfermedad.

II.—Idea homérica de la naturaleza 25

III.—La curación de la enfermedad en el epos homérico 32

Catarsis terapéutica (33). El ensalmo mágico (38). El «decir placentero» (42).

Cap. II.—DE HOMERO A PLATÓN 53

I.—La cultura de la Edad Arcaica griega como cultura de la culpabilidad 54

El enfermar del hombre en la Edad Arcaica griega (63).

II.—La acción curativa de la palabra en los líricos y en los trágicos griegos 67

El ensalmo mágico. Orfismo (68). Culto dionisíaco (82). Culto a Apolo (85). Misterios de Eleusis (88). La

Págs.

palabra terapéutica en los templos de Asclepio (89). Uso metafórico de los términos *epōdḗ*, *thelktêrion* y *kḗlēma* (91). La diosa Persuasión (95). Acción psicológica y acción terapéutica de la palabra persuasiva (99).

III.—La curación por la palabra en los filósofos presocráticos y en los sofistas 105

Significación histórica de la filosofía presocrática (106). Los filósofos presocráticos y la curación por la palabra: Pitágoras (109), Empédocles (119) y Heráclito (125). Los sofistas. El movimiento sofístico y la persuasión verbal (126): Gorgias (131) y Antifonte (140). Demócrito y la curación por la palabra (150)

Cap. III.—La racionalización platónica del ensalmo ... 155

I.—El ensalmo en Platón 155

Empleo directo (157) y empleo metafórico y analógico (159) del término *epōdḗ*.

II.—El ensalmo curativo del *Cármides* 163

Curación y *sōphrosýnē* (165). Racionalización del ensalmo (171). Teoría platónica de la curación por la palabra (173). Idea platónica de la salud (177).

III.—Curación por la palabra y catarsis del alma 180

IV.—Resultado de la indagación 195

Cap. IV.—La palabra en la medicina hipocrática 199

Págs.

Unidad y diversidad del *Corpus Hippocraticum* 200

I.—La novedad del pensamiento hipocrático. 203

Consistencia de la enfermedad (205). Causa de la enfermedad (205). El tratamiento (206). Idea de la *phýsis* (207). Medicina hipocrática y *lógos* (211).

II.—El *lógos* hipocrático como palabra comunicativa 215

La palabra como plegaria (216), como pregunta (217), como vehículo de la prescripción (219), como juicio pronóstico (219), como instrumento de prestigio (220) y como medio de ilustración (221).

III.—La palabra del médico hipocrático como agente de persuasión 224

El ensalmo mágico en el *Corpus Hippocraticum* (225). La psicoterapia hipocrática (225). Patología psicosomática hipocrática (229). Limitación de la psicoterapia hipocrática (232).

Cap. V.—El poder de la palabra en Aristóteles 243

Aristóteles, heredero y contradictor de Platón 243

I.—La *Retórica* de Aristóteles y la psicoterapia verbal 247

El carácter del que habla (252). La disposición del que oye (253). Lo que el orador dice (256). Psicología aristotélica de la persuasión verbal (258).

II.—La *Poética* de Aristóteles: la catarsis trágica 261

Los textos fundamentales (261). Interpretaciones estética, ética y médica.

Págs.

La interpretación médica de Bernays (264). Las ulteriores aportaciones de Döring (267), J. Croissant (267), Kommerell (272), Dirlmeier (273), Schadewaldt (274), Flashar (267), y Pohlenz (280). Observaciones críticas (282).

III.—Catarsis trágica y *lógos* 287

Tragedia ática y vida griega. El «placer» de la tragedia (287). La situación trágica. Teoría de «lo trágico» (297). La acción trágica (305). La interna ordenación de la acción trágica (309). Cualidades y curso de la acción trágica (311). Aspecto afectivo del estado de ánimo (316). Génesis y estructura de la catarsis trágica (320). Cotejo de opiniones (331).

Conclusión 335

I.—Recapitulación histórica 336

II.—Recupitulación sistemática 340

Indice de autores 347